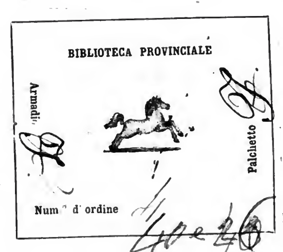

NAZIONALE
B. Prov.
VII
369
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI


BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Palchetto
Num° d' ordine



LE

BOUDDISME

APERÇU GÉNÉRAL



PARIS. — IMP. DE V. GOUPY ET Cᵉ, RUE GARANCIÈRE, 5.

LE

BOUDDISME

SES DOGMES
SON HISTOIRE ET SA LITTÉRATURE

PREMIÈRE PARTIE

APERÇU GÉNÉRAL

PAR

M. V. VASSILIEF

PROFESSEUR DE LANGUE CHINOISE A L'UNIVERSITÉ IMPÉRIALE DE SAINT-PÉTERSBOURG

TRADUIT DU RUSSE

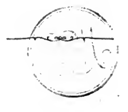
PAR M. G. A. LA COMME

DÉCORÉ DE LA MÉDAILLE DE SAINTE HÉLÈNE

ET PRÉCÉDÉ D'UN

DISCOURS PRÉLIMINAIRE PAR M. ÉD. LABOULAYE, MEMBRE DE L'INSTITUT







PARIS

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE | Vve BENJ. DUPRAT, LIBRAIRE
7, rue des Grès | 7, rue Fontanes

1865

DISCOURS PRÉLIMINAIRE

Parmi les études qui feront la gloire de notre siècle, il n'en est aucune qui, par l'importance, puisse être comparée à celle du Sanscrit et des langues qui en dépendent, telles que le Pâli, et le Zend avec ses dérivés. Non-seulement la connaissance de la langue sacrée des Indiens nous a permis de reculer l'histoire du monde, et de constater l'origine commune des peuples ariens, mais du même coup l'étude du sanscrit a créé deux sciences nouvelles, la mythologie comparée et l'histoire des religions.

D'une part ces fables grecques, qui, malgré leur charme poétique, nous choquaient par leur puérilité, ont pris un aspect sérieux. Elles nous ont révélé l'admiration naïve d'un peuple enfant, séduit et effrayé par la merveilleuse succession des phénomènes célestes. La mythologie est devenue un hymne à la nature, dont les Védas nous ont gardé le secret.

D'autre part les livres sacrés des Parses, des Brahmes et des Bouddistes nous ont permis d'étudier trois des plus an-

ciennes religions du monde. Le *Zend-Avesta* nous a fait connaître la grande rénovation religieuse qui se rattache au nom de Zoroastre, tandis que les *Pourânas* et les *Brahmanas* non moins que le *Mahâbhârata* et le *Râmâyana* nous ont familiarisés avec cette prodigieuse philosophie des Brahmes, qui, par la hardiesse et, je dirais presque, la folie du raisonnement, confond l'esprit moderne, malgré ses témérités. Disciples de Platon et d'Aristote, notre imagination est étonnée par les subtiles déductions des métaphysiciens de l'Orient.

Parmi ces religions, il en est une qui, dès le premier jour, a attiré de préférence l'attention des savants, c'est le Bouddisme. Qu'est-ce que cette croyance qui, après une durée de deux mille quatre cents ans, compte aujourd'hui, d'après les calculs les plus récents et les mieux établis, trois cent quarante millions de fidèles? Chassé des bords du Gange à la fin du moyen-âge et brisé en quelque façon par le milieu, le Bouddisme s'est divisé en deux grandes sections. Au Bouddisme du Sud appartiennent les habitants de l'île de Ceylan et les principaux peuples de l'Inde transgangétique, tels que les Birmans et les Siamois. Le Bouddisme du Nord domine chez les Chinois et les Japonais, il a civilisé et transformé les Thibétains, les Mongols et les Mandchous. Pour avoir une prise aussi forte sur tant de millions d'hommes, sur tant de races différentes et pour durer pendant tant de siècles, il faut qu'une religion ait quelque vertu particulière. L'erreur ne peut régner aussi longtemps que si elle est soutenue par un élément de vérité.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que, depuis quarante ans, l'effort principal des études orientales se soit porté sur le Bouddisme. Il y avait là un de ces mystères fait pour tenter la curiosité la plus légitime. Grâce à MM. Burnouf, Lassen, Weber, Stanislas Julien, Foucaux, Turnour, Prinsep, Spence Hardy, Barthélemy Saint-Hilaire, Kœppen, le voile commence à se lever. On sait quelle est la morale de cette religion qui, à première vue et avant qu'on entre dans le détail, semble comme une grossière ébauche du Christianisme. Le Boudda a prêché le mépris du monde, l'égalité des hommes, l'amour de la vérité, la douceur, la charité, le sacrifice. Mais, chose triste à dire, cette religion si pure, au moins à l'origine, est une religion sans Dieu; c'est une foi sans espérance, une résignation morne; le but final, après une vie d'épreuves et de privations, c'est le *Nirvâna*. Et le *Nirvâna*, suivant les uns, c'est le néant; suivant les autres, c'est un rêve ou une extase dans laquelle s'évanouit tout sentiment et jusqu'à la conscience même de notre personne. Singulière béatitude, où l'on n'existe qu'à la condition d'oublier l'existence, car toute existence est changement, et tout changement est douleur.

Ce n'est pas seulement en lui-même que le Bouddisme nous intéresse; il nous touche encore par ses ressemblances extérieures avec le Catholicisme. Personne n'ignore que l'on trouve chez les Bouddistes des couvents d'hommes ou de femmes; la mendicité pratiquée comme vertu religieuse, le célibat et la tonsure des moines, l'usage des cloches et des

chapelets, le culte des reliques, la confession publique, l'intercession des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite, et enfin au Thibet toute une hiérarchie de grands Lamas, portant la crosse, la mître et la dalmatique, et ayant à sa tête le *Talé-Lama*, élu par un conclave, après la mort de son prédécesseur, et représentant sur la terre l'incarnation vivante du Boudda.

Que ces ressemblances étranges n'aient rien que d'explicable, et qu'il y ait un abîme entre la religion du Christ, fondée sur le plus pur spiritualisme, et cette religion sans Dieu, qui a pris le nom du Boudda, j'en suis convaincu. Mais pour écarter ces analogies superficielles, et pour faire ressortir la contradiction qui existe entre l'erreur et la vérité, il est nécessaire de connaître à fond le Bouddisme. C'est une étude que, selon moi, il faudrait introduire non-seulement dans les séminaires de missions, mais partout où l'on forme des prêtres. Il faut armer notre jeune clergé contre des objections qui paraîtront tôt ou tard en Occident; il faut aussi le mettre à même de confondre l'une des formes les plus étranges de l'athéïsme, l'athéïsme devenu religion et recouvert du manteau des vertus chrétiennes.

C'est ce qu'a senti l'auteur du livre dont on offre aujourd'hui la traduction au public. M. Vassilief, professeur de chinois à l'Université impériale de Saint-Pétersbourg, a été attaché pendant dix ans à la mission russe à Pékin : pendant cet espace de temps il a étudié le Bouddisme du Nord. Familiarisé avec le chinois et le thibétain, il lui a été facile

de réunir en grand nombre les livres sacrés du Bouddisme, livres venus de l'Inde et écrits en sanscrit, mais depuis longtemps traduits en chinois ou en thibétain, et qui souvent même ne nous ont été conservés que dans les traductions.

Pénétré d'une noble ambition, M. Vassilief s'est proposé de faire connaître à l'Europe le Bouddisme dans toute son étendue. Le premier volume, qui paraît aujourd'hui en français, n'est à vrai dire, qu'une introduction, mais une introduction d'une grande importance. Viendront ensuite, si l'auteur tient ses promesses : 1° Un *Exposé des dogmes bouddiques;* 2° Un *Tableau de la littérature bouddique;* 3° L'*Histoire du Bouddisme dans l'Inde*, traduite du livre thibétain de Dâranâtha; 4° L'*Histoire du Bouddisme au Thibet*, et enfin, 5° les *Voyages de Ciouane-Tzzane* (ou Hiouen Thsang), missionnaire chinois, qui, au VII[e] siècle de notre ère, parcourut l'Inde pendant seize années pour recueillir les livres sacrés du Bouddisme, et n'en rapporta pas moins de six cent cinquante-sept ouvrages formant, avec de précieuses reliques, la charge de vingt-deux chevaux.

A l'exception des voyages de Hiouen-Thsang dont nous devons à M. Stanislas Julien une excellente traduction française, tout ce que nous annonce M. Vassilief est nouveau. On doit vivement désirer qu'il donne suite à la promesse qu'il a faite. L'introduction qu'il a publiée montre, en effet, un homme des plus versés dans cette immense littérature, et ce qu'il a essayé de faire dans ce premier volume est tout à fait digne d'attention.

Quand on a commencé à étudier le Bouddisme, la première émotion a été celle qu'on éprouve en face d'un trésor subitement découvert. Chacun a pris ce qui lui est tombé sous la main et s'est empressé de faire part de sa découverte au public. C'est ainsi que Eugène Burnouf, d'immortelle mémoire, nous a donné *le Lotus de la bonne loi;* que M. Foucaux a traduit du thibétain les curieuses légendes du *Lalita-Vistara;* que M. Schmidt de Saint-Pétersbourg a publié *le Sage et le Fou;* M. Julien, *les Voyages de Hiouen-Thsang,* et *les Avadânas.*

Mais de bonne heure on a senti que pour se reconnaître au milieu de ces monuments sans nombre, il fallait les classer géographiquement et historiquement. Le Bouddisme est une religion qui se distingue nettement de toutes les autres; mais, comme le Christianisme, cette religion a enfanté plus d'une secte, et quand on étudie ses livres sacrés, ou soi-disant tels, il est nécessaire de savoir à quelle Église chacun de ces livres appartient. Autrement on tombe dans une confusion inextricable, et, par exemple, quand on discute sur le *Nirvâna,* il semble que par ce mot tous les Bouddistes n'entendent pas la même chose.

Tandis qu'une école ne recule pas devant l'idée du néant (à supposer que ce mot n'ait pas pour les Orientaux un sens particulier, et qu'il n'y ait pas là une nuance qui nous échappe), une autre école cédant à l'instinct le plus fort de la conscience, s'efforce d'arriver à l'infini par l'indéfini, multiplie la succession des génies et des mondes, divinise

Boudda, et fait du *Nirvâna* un veritable Olympe où l'homme prend place au-dessus des Dieux.

Grâce aux premières collections faites par M. Hodgson dans le Népal, et si généreusement mises à la disposition des savants, Eugène Burnouf est le premier qui ait porté l'ordre et la clarté dans l'histoire du Bouddisme, au moins pour ce qui touche le Bouddisme du Nord. L'*Introduction à l'histoire du Bouddisme indien* est un des chefs-d'œuvre de l'érudition moderne. En publiant le *Mahâvansa*, M. Georges Turnour nous a donné une chronique de Ceylan qui permettra quelque jour de faire l'histoire critique du Bouddisme dans le Sud. Enfin, il ne faut pas oublier que les voyages de Fa-Hien dans l'Inde, au commencement du ve siècle de notre ère[1], et ceux de Hiouen-Thsang en 630, ont donné des points de repère, et facilité l'établissement d'une bonne chronologie.

A ces ouvrages il faudra joindre désormais le livre de M. Vassilief. Ce qui en fait l'originalité, c'est le soin que l'auteur a pris pour débrouiller ce qui reste d'obscur dans les origines, pour classifier les écoles et les sectes, et établir l'âge et le caractère des livres qu'on possède aujourd'hui. Suivant M. Vassilief, l'esprit indien, dans sa marche religieuse, a transformé peu à peu la doctrine et la personne même du Boudda. Çâkyamouni, ce mendiant volontaire qui parle en simples paraboles, et prêche à ses premiers disci-

[1] Foe-koue-ki, ou *Mémoires sur les royaumes de Boudda*, traduits du chinois par Abel Rémusat, Klaproth et Landresse.

ples, aussi pauvres que lui, l'humilité et le renoncement, est devenu avec le temps un personnage mythique. Il ne peut plus ouvrir la bouche sans que les dieux, effrayés et charmés, ne quittent les cieux pour se presser autour de ce maître du monde. Bien plus, ses paroles recueillies par les dieux, ne restent plus sur la terre après sa mort; elles sont emportées dans un monde supérieur et conservées dans le palais des serpents (*Nâga*), où ira un jour les chercher le grand successeur du Boudda, le célèbre *Nâgârdjouna.* La foi ne s'arrête pas dans cette voie merveilleuse, il y a une doctrine plus élevée encore, que le Boudda n'a prêchée que dans les cieux et qui plus tard descendra sur la terre pour aider à la délivrance de la misérable humanité.

Ces légendes, M. Vassilief ne les a pas découvertes; on les a connues et étudiées dès le premier jour qu'on s'est occupé du Bouddisme. A première vue on a remarqué que les doctrines du Nord n'étaient pas toujours les mêmes que celles du Sud. Hiouen-Thsang nous a également appris que de son temps, deux grandes écoles se partageaient l'Inde Bouddique; l'une connue sous le nom du *petit véhicule* (Hînayâna ou Khinaiana), l'autre sous celui du *grand véhicule* (Mahâyâna ou Makhaiana). Le mérite de M. Vassilief, c'est d'avoir senti et indiqué clairement que ces doctrines ne sont pas de même date et n'appartiennent pas à une même Église. Ce n'est pas le jeu de la pensée humaine qui, dans un même temps, a amené cette prodigieuse diversité; il y a là une

succession d'idées, un développement ou une altération de croyances qui nous donne l'histoire même du Bouddisme.

En d'autres termes, supposons qu'un Indien apprit un jour nos langues modernes, et que, resté aux bords du Gange, on lui offrit pêle-mêle, sans nom d'auteur, sans distinction de temps ou d'église, nos livres catholiques et protestants; si cet Indien n'avait pas un fil conducteur qui lui permît de se reconnaître au milieu de tous ces textes, dans quelle confusion ne se perdrait-il pas? Telle a été, à certains égards, la situation des orientalistes; il leur a fallu se frayer un chemin en pleine nuit. Ce chemin, M. Vassilief essaye de l'éclairer, en portant dans cette obscurité le flambeau de la critique et la lumière de la chronologie.

L'école du *petit véhicule* n'est pas seulement pour lui une école moins élevée ou moins mystique que celle du *grand véhicule*, c'est, comme notre primitive Église, une école plus ancienne et restée plus fidèle à la simplicité de son berceau. Dans cette école même on peut distinguer celle des premiers disciples, les Çrâvakas qui ne connaissent encore que les quatre vérités, et celle des Pratyêkabouddas, disciples plus raffinés, et sans doute venus plus tard, qui s'absorbent dans la contemplation, et se perdent dans l'étude des douze causes ou *nidânas*. L'école du *grand véhicule* nous représente, non plus la première doctrine du Boudda, mais une véritable rénovation, et, s'il est permis d'employer ce mot, une révélation nouvelle, dont l'auteur est Nâgârdjouna. Entre ce réformateur et Boudda, il y a un intervalle de

quatre à six siècles. Vient enfin le mysticisme de la dernière époque, qui, de même que tous les mysticismes, finit de la manière la plus misérable, et enfante une idolâtrie grossière, ainsi que les stupides pratiques de la sorcellerie.

Les Bouddistes ont fait de toutes ces doctrines un mélange confus ; ils ne se sont inquiétés ni des différences ni des contradictions de leur théologie ; pour eux, tout dans leur croyance est absolu et de même date ; ils n'en sont pas encore arrivés à comprendre que tout dogme a son histoire. Ils estiment que leur foi n'a pas varié. M. Vassilief démontre au contraire que les doctrines ont été dans un flux continuel, et qu'à chaque variation, la figure du Boudda lui-même a changé. J'ignore si la critique approuvera toutes les distinctions qu'il a faites, et ne suis pas en état d'en juger; mais ce que je crois être en droit d'affirmer, sans trop de présomption, c'est que l'idée est juste, et que, d'ici à quelques années, on ne s'occupera point du Bouddisme sans marcher dans la voie que M. Vassilief a tracée ou agrandie.

Il y a ici, en effet, un problème qui n'est point particulier à un pays ou à une religion. L'esprit humain marche toujours ; le mouvement est sa loi et sa vie. Erreur ou vérité, toute doctrine jetée dans le monde ne lève ni ne grandit au hasard ; il y a un progrès régulier qui, dans le monde moral comme dans le monde physique, pousse toute chose à sa maturité, ivraie ou bon grain. Quand, au lieu d'imaginer des systèmes, on étudiera l'histoire comme on étudie la nature, en recueillant et en classant les faits, on découvrira, j'en

suis sûr, les lois supérieures qui règlent la marche et le développement des idées et des choses. Mais le jour où l'on entrera dans cette voie féconde, quel champ d'observation sera comparable à celui d'une religion qui a derrière elle une durée de vingt-quatre siècles? Écrire l'histoire du Bouddisme n'est-ce pas du même coup écrire l'histoire de la civilisation, ou, sous un autre nom, de l'esprit humain en Orient?

Une pareille étude profiterait au christianisme. Nous ne savons pas assez ce que nous devons à lÉ'vangile. Tandis que, par un progrès régulier, le christianisme, en gagnant les esprits et les cœurs les plus rebelles, répand partout autour de lui la liberté, la charité, les lumières, prouvant ainsi sa vérité par ses bienfaits, le Bouddisme, usé par le temps, comme s'use l'erreur, retient dans une apathie stérile les peuples qu'il a endormis. N'y a-t-il pas là un des plus beaux sujets de réflexion qu'on puisse présenter aux hommes, et les plus ingénieuses considérations auront-elles jamais l'éloquence du fait divin qui nous crève les yeux?

J'en ai dit assez pour faire comprendre l'intérêt qui s'attache aux problèmes discutés par M. Vassilief. L'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg s'est empressée de faire imprimer ce livre curieux. Cette édition faite en langue russe a été suivie d'une traduction allemande publiée par le savant orientaliste M. Benfey. Grâce à cette traduction, un certain nombre d'érudits ont profité du travail de M. Vassilief. Mais l'allemand n'est pas encore la langue universelle, et la traduction de M. Benfey est un livre scellé pour plus

d'un lecteur. Qui veut arriver à un grand public doit aujourd'hui écrire en anglais ou en français.

C'est ce qu'a senti M. La Comme. Familier avec la langue russe, non moins qu'avec la langue allemande, et convaincu qu'une pareille publication serait d'une utilité générale, il s'est voué au métier ingrat de traducteur, et n'a point reculé devant l'idée de faire imprimer cet ouvrage à ses frais. Il est à désirer que le public lui tienne compte de ce généreux effort, et que le présent volume soit assez bien accueilli pour permettre à M. La Comme de donner plus tard la suite du travail de M. Vassilief. C'est ce que nous souhaitons, plus que nous n'osons l'espérer. Cependant, l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur le Boudda et sa religion a déjà été assez favorablement reçu, pour qu'il soit permis de croire que ces questions commencent à intéresser le public. Peut-être aussi le clergé catholique sentira-t-il bientôt qu'il est temps de s'occuper de cette mystérieuse et puissante religion. Un pareil concours ferait le succès du livre de M. Vassilief et récompenserait le zèle de son traducteur. Mais, quoi qu'il arrive, M. La Comme aura le mérite d'avoir reconnu l'importance de ces études, et de s'y être associé avec un dévoûment qu'on ne saurait trop louer.

Édouard LABOULAYE.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Dans son numéro du 31 janvier 1860, *la Revue germanique* disait : « L'ouvrage de M. Vassilief étant écrit en russe, il « serait à désirer qu'une traduction quelconque le rendît « accessible à tout le monde. »

C'est pour satisfaire aux sollicitations de l'un des membres de la Société asiatique, qui avait lu ce passage, que j'ai entrepris de traduire cet ouvrage, après en avoir cependant demandé l'autorisation à M. Vassilief, qui me l'a envoyée avec son volume, par l'entremise de M. Mouklinski, professeur de langue turque à l'Université impériale de Saint-Pétersbourg.

L'ouvrage de M. Vassilief est déjà traduit en allemand par M. Benfey : cette traduction et le nom du traducteur sont déjà une garantie irréfragable de l'importance de l'ouvrage en lui-même, parce que l'Allemagne a le droit et les capa-

cités de bien parler de l'Orient. Je me suis aidé de cette traduction.

On voit par le titre de ce livre, que l'auteur est professeur de langue chinoise à l'Université de Saint-Pétersbourg, et sa préface nous apprend que c'est un séjour de dix ans à Pékin qui l'a mis à même d'apprendre le chinois bien complétement. Il y a deux manières de savoir une langue étrangère. On peut apprendre la langue écrite, et cela peut se faire loin des lieux où elle est en usage; mais pour connaître la langue parlée, en posséder l'harmonie, la prosodie, les idiotismes, il est indispensable de demeurer un certain temps au milieu de la nation dont cette langue est l'instrument. M. Vassilief réunit donc toutes les conditions indispensables pour savoir parfaitement la langue chinoise, et il doit inspirer toute confiance. Mais son œuvre, ainsi que celles qu'il promet, est écrite en russe, et la langue russe n'est que peu ou point connue en Europe; il était donc possible que cette œuvre, toute remarquable qu'elle est, n'eût pas toute la publicité qu'elle mérite, si elle n'était pas traduite dans la langue qui a été choisie et adoptée par toutes les nations de l'Europe pour pouvoir communiquer entre elles, soit en politique, soit en sciences, soit en littérature, etc.

La connaissance de la langue chinoise et de la langue thibétaine a permis à M. Vassilief de faire une ample moisson d'ouvrages inconnus jusqu'ici en Europe; mais une importante partie de cette moisson n'est ni battue ni rentrée; il faut que M. Vassilief écrive encore beaucoup de volumes, et

il faut qu'ils soient publiés pour que les savants orientalistes et les amateurs d'orientalisme puissent jouir des fruits de cette moisson, à laquelle il faut ajouter les œuvres dont M. Vassilief ne fait qu'indiquer l'existence, et avec lesquelles il serait utile de faire connaissance. Mais, pour parvenir à donner à ces œuvres à venir une grande publicité en Europe, on rencontrera la même difficulté qui s'est présentée pour le présent volume, et il faudra répéter le mot de *la Revue germanique*.

J'ai conservé scrupuleusement l'orthographe dont M. Vassilief s'est servi pour reproduire les mots chinois, sanscrits, etc. Comme il a longtemps habité l'Orient, il a dû en rapporter des connaissances exactes. Pourtant, dans la reproduction de ces mots en caractères russes, il a dû subir cette loi impérieuse de la langue russe qui exige que chaque mot finisse par une voyelle. Cette voyelle a pu quelquefois être mal placée, mais il fallait avant tout obéir à ces exigences bizarres des langues, et chacune a les siennes. Quand une langue reproduit les mots, les syllabes et les lettres d'une autre langue, elle le fait à sa manière. Pour apprécier ces reproductions, soit par la parole, soit par l'écriture, il est nécessaire de tenir compte des qualités des organes de la parole qui n'ont pas, chez toutes les nations, le même genre ni le même degré de souplesse, et qui produisent des articulations qui ne sont propres qu'à telle ou telle langue; il faut tenir compte aussi des désinences, de la prosodie, des

ressources des alphabets, de l'appellation des lettres, de la manière de composer les syllabes, de les prononcer, etc. Il résulte de toutes ces circonstances une foule de variantes qui empêchent de décider quelle est la langue qui représente absolument par ses caractères alphabétiques les mots d'une langue étrangère. Chacune a ses bizarreries de prononciation, comme par exemple, de dire *o* quand on écrit *a*, de mettre *g* à la place de *v*, *i* à la place de *e*, *t* à la place de *s*, etc., ces changements sont à l'infini. Les sons gutturaux n'existent pas pour la langue française. Il est donc bien difficile, pour ne pas dire impossible, de traduire correctement dans une langue l'orthographe et la prononciation des mots d'une autre langue.

M. Vassilief avoue, qu'en parlant du Bouddisme, il n'a pas pu s'affranchir entièrement de l'influence qu'exerçaient sur son style les formes des langues asiatiques dans lesquelles ont été écrits les ouvrages où il a étudié cette religion. Serai-je bien venu en disant qu'à cette influence s'est ajoutée pour moi celle de la langue russe, et que toutes ces influences réunies m'ont présenté des difficultés que je n'ai pas pu toujours surmonter entièrement, et qui ont été un obstacle à ce que cette traduction ait un tour de style purement français. Au surplus, il n'y a point ici la prétention de présenter une œuvre littéraire, et si les idées de M. Vassilief sont comprises, c'est tout ce que je désire.

Dans le présent ouvrage, M. Vassilief ne parle que de la littérature religieuse, et l'on voit qu'elle est très-abondante;

mais alors que doit être la littérature profane de cet Orient, si fertile en imagination, si les œuvres profanes y sont en proportion des œuvres religieuses. Il y a donc là de vastes champs inconnus à exploiter; mais pour y parvenir, il faut encore du temps, et de plus, la connaissance des langues orientales. Ne pourrait-on pas, avec le temps, fonder dans les lycées des cours des langues asiatiques comme on y a établi des cours des langues européennes. Ces derniers deviendront moins importants à mesure que la langue française, qui tous les jours est plus adoptée et dont les autres langues s'approprient les mots, se répandra encore davantage et deviendra plus usuelle chez les autres nations de l'Europe. La langue française ne voyage plus en diligence comme jadis, elle court aujourd'hui à la vapeur.

Puisque la Russie a établi sa mission scientifique à Pékin, la France n'y pourrait-elle pas établir la sienne? La France n'a-t-elle pas son école de peinture à Rome et son école grecque à Athènes? Pourquoi n'aurait-elle pas également ses écoles en Chine, au Thibet, dans l'Inde, le Mogol, etc.? Elle aurait alors sa prééminence dans les sciences orientales comme elle la possède dans d'autres sciences. Ne voyons-nous pas que les enfants envoyés de l'Orient en Europe pour y faire leur éducation sont préférablement dirigés sur la France.

Il faut étudier l'Orient en Orient, pour qu'il nous révèle ces secrets qu'il cache depuis tant de siècles; pour que nous puissions établir des comparaisons, des rapports, des rap-

prochements entre l'Orient et l'Occident par l'origine des groupes de populations et par l'origine des langues; pour que l'Orient éclaire des personnes qui s'imaginent que nous y trouverons des phénomènes de science, et pour que nous soyons enfin persuadés que l'Orient n'est pas supérieur à l'Occident.

Cet ouvrage, que M. Vassilief a composé au seul point de vue de la science, a acquis une autre grande importance par suite de l'occupation de Pékin par nos troupes. Sous leur protection, la Croix a été relevée, les églises ont été rouvertes, les cimetières ont retrouvé le respect qui leur est dû, les séminaires sont devenus plus libres dans leurs développements, etc. A la suite de l'action militaire, il y a donc là à faire la plus précieuse de toutes les conquêtes; c'est la conquête morale et religieuse dont les conséquences sont immenses et saisissables, et que nos missionnaires continuent de poursuivre dans la mesure de leurs forces et de leurs ressources. Mais, malgré tout le zèle qu'ils peuvent déployer, il est bon qu'ils ne restent pas seuls chargés d'une tâche si énorme, aussi est-il bien doux de penser que, dans le clergé de France, on se préoccupe aussi de la question du Bouddisme, et que l'on y travaille pour faire briller la lumière là où, depuis des siècles, se sont appesanties de si épaisses ténèbres. Il est encore bien utile que cette question soit traitée par le clergé pour qu'elle ne tombe pas tout entière entre les mains de personnes qui, comme les Bouddistes, veulent voir une haute philosophie dans cette religion.

Pour mettre à découvert toutes les ressources bouddiques et les répandre en plus grandes quantités, il serait bien à souhaiter que les missionnaires qui parcourent l'Orient et ceux qui y sont établis, se livrassent à des travaux semblables à ceux de M. Vassilief. Ils rendraient par là la tâche bien plus facile à leurs frères d'Europe, et alors l'Asie et l'Europe se communiquant leurs découvertes, leurs explications et leurs réflexions, réuniraient un faisceau de lumières bien plus intenses et bien plus fécondes.

C'est maintenant que la Russie pourrait avoir une influence religieuse sur l'Asie ; mais jusqu'ici elle ne s'en est que peu ou point occupée, quoiqu'elle en ait eu toutes les facilités possibles. Par exemple, il est regrettable de se demander ce qu'a produit d'avantageux pour l'Europe et pour l'Asie cette mission que depuis deux siècles la Russie entretient à Pékin. Cette mission n'a pas de caractère religieux, cela est vrai, mais les résultats scientifiques n'ont jamais eu non plus de retentissement. De plus, la religion de la Russie est la religion gréco-russe, qui n'est suivie que par la Russie toute seule, et qui ne s'étend pas au delà des frontières de l'empire ; et ces frontières n'ont jamais été franchies par des missionnaires russes. D'ailleurs les lois organiques de son clergé ne comportent ni la prédication ni les missions, les deux grands emplois des apôtres. La religion de la Russie est donc un obstacle à ce que cet empire participe à l'immense bienfait de la civilisation réelle de l'Asie.

Pour donner la religion aux nations asiatiques, pour adoucir leurs mœurs, il faut les civiliser, et pour y parvenir, il faut les fréquenter. Ces peuples sont encore mineurs; leur état politique et social n'a pas permis leur émancipation. C'est donc l'Occident de l'Europe qui doit les instruire et les civiliser; mais, dans tout enseignement, c'est le maître qui d'abord doit descendre son intelligence au niveau de celle de l'élève, parce que celui-ci ne peut pas monter la sienne à la hauteur de celle de son maître. Il est donc nécessaire ici que ce soient les maîtres qui d'abord apprennent le langage des élèves pour pouvoir s'en faire comprendre et pour qu'ils puissent ensuite se comprendre réciproquement.

Apprendre les langues étrangères pour avoir le plaisir, la satisfaction de les savoir, pour s'adonner à la science pure, cela est certainement fort louable et c'est de plus un ample développement intellectuel; mais si l'on veut réfléchir que l'étude des langues de l'Asie peut profiter à des populations qui représentent quatre cent millions d'âmes et qui vivent sans religion et sans pratique morale, cette réflexion pourra donner le courage de surmonter les difficultés.

Je me suis permis d'indiquer quelques-unes des rares différences qui existent entre la traduction allemande et le texte russe.

Dans l'index du texte russe, les mots techniques et les noms propres, thibétains et sanscrits, sont imprimés en caractères thibétains et sanscrits, et ces mots sont reproduits en caractères russes. Ces mots en caractères sanscrits et

thibétains ont été supprimés dans la traduction allemande, mais ils ont été conservés dans la traduction française qui, pour rendre la lecture plus facile, a ajouté le mot français qui donne la valeur du mot sanscrit ou thibétain.

J'ai maintenant la douce satisfaction d'adresser mes remercîments à M. l'abbé A. Deschamps et aux personnes qui ont bien voulu s'intéresser à mon travail, qui m'ont aidé de leurs avis, et qui, très-versées dans la question du Bouddisme, m'ont éclairé de leurs lumières et de leurs généreux conseils.



AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR

Dans mon séjour, qui s'est prolongé pendant près de dix ans à Pékin, j'ai consacré à l'étude du Bouddisme la plus grande partie de mon temps. La richesse des matériaux en langue thibétaine et en langue chinoise m'a donné la possibilité d'envisager cette religion sous un grand nombre de ses différents aspects. J'ai remarqué que tout ce qui intéresse les partisans de cette foi ne mérite pas d'être dédaigné, de même qu'il ne faut pas non plus donner à tout une valeur exagérée et suivre les interprétations des Bouddistes eux-mêmes. Tout ce que j'ai lu n'a donc pas trouvé place dans mes petites remarques; tout ce qu'il aurait fallu écrire n'en a pas trouvé non plus; tout ce qui est complet et satisfaisant a sa valeur par soi-même dans les œuvres qui provoquent l'attention, et ne peut s'acquérir que par une grande connaissance détaillée et par une lecture assidue d'une quantité

de matériaux inédits. Je puis cependant croire que les matériaux que j'ai préparés sont assez importants pour qu'on puisse par eux faire connaissance avec le Bouddisme dans une proportion plus étendue que ne l'ont pu faire les savants précédents qui en cela ont été d'autant plus parfaits, que ce qui leur est tombé sous la main ne venait pas de sources pareilles à celles où j'ai puisé. La connaissance de la langue chinoise et de la langue thibétaine, dont les savants de l'Occident [1] n'ont pas pu jusqu'à présent se glorifier, m'a donné aussi de grands avantages. Quoi qu'il en soit, cet aperçu général, que je présente ici du Bouddisme, ne forme que la plus petite partie de tout ce que j'ai écrit : il n'est qu'une introduction aux travaux qui lui ont servi de fondement, aux travaux qui ont pour but de développer et de justifier ce qui n'est dit ici que brièvement et souvent en forme de supposition. Tels sont : 1° Les dogmes du Bouddisme expliqués dans les commentaires sur le dictionnaire terminologique de *Makhaveyoutpatti*. 2° *Sommaire de la littérature bouddique*. 3° *Histoire du Bouddisme dans l'Inde*, traduction de l'ouvrage thibétain de Daranata. 4° *Histoire du Bouddisme au Thibet*. 5° Enfin, le *Voyage de Ciouane-tzzane dans l'Inde* (traduction du chinois). Toutes ces parties sont réunies entre elles par des liens intérieurs, et elles embrassent tout ce que l'on peut désirer savoir sur le Bouddisme. J'ai placé à la fin les œuvres traduites pour ne pas les surcharger de nombreux commen-

[1] La traduction allemande dit : « les savants occidentaux de l'Occident. »

taires, comme cela se fait ordinairement dans ce genre de publications; des commentaires, souvent excellents, perdent leur prix parce qu'ils sont disposés sans liens : souvent, pendant la lecture d'un ouvrage où il y a des explications, celui qui parcourt le livre ne peut se rendre compte de ce qu'il lit; ce qui arrive encore bien plus quand il s'agit d'objets nouveaux qui ne se rattachent pas au système de l'enseignement ordinaire; tel est le Bouddisme, et aucun livre particulier publié en Europe n'a pu donner une idée exacte sur cette doctrine. La pensée par laquelle j'ai été conduit a été, par des travaux préalables et sans d'amples commentaires, de préparer le lecteur à l'intelligence des écrits originaux ou de lui ôter l'envie de se jeter dans des recherches éloignées et profondes, et qu'il trouvât dans mes pages des connaissances suffisantes pour satisfaire sa curiosité.

On remarquera peut-être que mon livre se pavane en ne citant aucun des livres et traités qui ont été publiés sur une partie du Bouddisme. Les savants russes, français, anglais et allemands ont certainement déja beaucoup écrit sur ce sujet; quoique, dans leur temps, j'aie lu la plus grande partie de ces ouvrages, ce n'est point par eux que j'ai appris le Bouddisme; la célèbre création de Burnouf : *Introduction à l'histoire du Bouddisme*, n'a pas été le guide que j'ai pris, quoique le savoir y soit poussé bien loin et que son coup d'œil sur cette religion soit juste.

Si, par endroits, se rencontrent chez moi des pensées semblables aux siennes, elles me sont venues indépendantes

de celles de ce savant. Quant à la contradiction, je n'ai pas pu consacrer mes premiers travaux à la polémique qui, touchant à des points particuliers, et même les éclairant, n'en arrête pas moins la connaissance de l'intégralité du système. J'ai déjà dit plus haut que les sources où j'ai pu puiser avec avantage, je l'espère, étaient beaucoup plus abondantes que celles qui sont à la disposition des autres savants; et si je dois me reprocher quelque chose, ce n'est point d'avoir donné trop peu d'attention aux travaux qui ont été précédemment exécutés sur un ou plusieurs fragments des mille points différents de la littérature bouddique. Je pense que la petite quantité des personnes qui, de notre temps, savent les langues de l'Asie orientale, ne s'est jamais occupée de discussions; pour ces personnes, elle est bien chère, chaque heure qu'elles peuvent consacrer au défrichement et à la jouissance des œuvres indigènes. Ainsi, l'appréciation de mes travaux doit se renfermer dans les décisions de cette classe à laquelle j'aurai pu être utile par les matériaux qui sont entre mes mains. C'est de cela même que je veux parler.

Près de sept années se sont écoulées depuis que je suis revenu de Pékin. Depuis ce temps toute mon attention a été concentrée sur d'autres occupations auxquelles je me suis livré avec affection et par devoir. Ce que j'ai reconnu, c'est que les matériaux que j'ai préparés demandent encore des élaborations assidues, des corrections et des compléments, ce qui se voit assez par le peu d'empressement que j'ai mis à les publier. Au milieu de tout cela le temps s'envole, et

avec lui, mes occupations prennent de plus en plus une direction qui ne me donne pas l'espoir que, dans un temps prochain, je puisse m'occuper d'achever ce que j'ai commencé à écrire; le temps s'envole et fait que des travaux qui, quelques années auparavant, avaient paru assez nouveaux, viennent trop tard et ne correspondent plus aux conditions de la science; l'activité isolée du savant se perd gratuitement dans l'incertitude, et si l'œuvre touche à la gloire du nom russe et à la preuve que des Russes peuvent de leur côté faire quelque chose pour la science, alors n'est-elle pas d'autant plus digne de compassion la mort inconnue de cette activité de plusieurs années; ne voyons-nous pas, par exemple, que l'honneur de la publication d'une traduction du *Voyage de Ciouane-tzzane,* faite par un orientaliste russe, en 1845, est enlevé, en 1856, par la traduction qui en fut faite par M. Stanislas Julien [1]. [Mais ne peut-on pas sentir encore plus de compassion, quand, parmi quelques centaines de feuilles, il se rencontrait deux ou trois faits qui étaient inconnus à la science [2].]

Je me trouvais dans ces conditions lorsque M. l'académi-

---

[1] La simple raison de cela, c'est que la langue russe n'est parlée qu'en Russie, tandis que dans le monde entier la science parle français. J'ai déjà tenu ce langage à M. Vassilief, et s'il publie une traduction russe du *Voyage de Ciouane-tzzane*, il donnera à beaucoup de personnes de la société russe l'envie de lire l'ouvrage en français et dans cette même traduction de M. Stanislas Julien.

[2] Cette phrase, entre deux crochets, n'est pas dans la traduction allemande. *Note du traducteur.*

cien Schiefner, après avoir lu la première partie de mes œuvres, que je lui présentai, recommanda qu'elle fût imprimée par l'Académie des sciences, qui a décidé, non-seulement que son nom ornerait cette publication, mais encore qu'elle y sacrifierait des sommes. Maintenant tout cela est présenté comme je l'ai rapporté de Pékin, et comme cela est resté chez moi pendant six ans[1] [M. Schiefner ne m'a aidé qu'à transporter en thibétain les noms propres sanscrits et le reste n'a subi aucun changement].

Quoique, d'après tout ce qui a été dit plus haut, il soit clair que ce n'est ici que la première et la plus petite partie de mes matériaux, cependant ce premier tome n'est pas dépourvu de régularité dans les rapports entre les matériaux qui y sont contenus. Ici s'expliquent les idées générales que je me suis formées moi-même sur le Bouddisme, par la petite ou la grande connaissance de l'étendue de sa littérature, de son histoire, de sa dogmatique et de sa philosophie; je réclame de l'indulgence pour la conclusion qui n'est pas achevée et à laquelle je n'ai pas mis la dernière main; j'en réclame aussi pour les autres parties de mes travaux.

Au reste, relativement à la satisfaction que reclament les nécessités de la science, et concernant ce qui m'est particulier dans mes rapports avec ma patrie, je puis être bien plus tranquille. Chez nous il n'y a point eu, jusqu'à ce jour, de publication de ce genre; la critique de nos savants me

[1] Ce qui est entre crochets est supprimé dans la traduction allemande.

procurerait déjà un contentement parce qu'elle me montrerait que le sujet qui m'a occupé un temps si long, et qui par là a droit à tout mon intérêt, n'est pas étranger à mes compatriotes, et qu'ils sont capables d'être les continuateurs de ces travaux. Je dois m'attendre aussi à la critique sévère que les savants de l'Europe feront de la partie scientifique, d'autant plus que l'Académie des sciences a aussi sollicité la publication de ce livre dans l'une des langues de l'Europe. Dans ce cas je ne puis pas ne pas me rappeler les défauts de la présente édition, mais pour ma défense, je n'alléguerai qu'une seule observation : où peut être la perfection et la fin d'une élaboration scientifique? Plus le savant s'enfonce dans les régions de la science, plus il est mécontent de ses recherches; à mesure qu'il se creuse le cerveau, se produisent constamment dans son esprit de nouvelles questions dont il n'avait pas eu soupçon au commencement de son travail; il comprend plus tôt que le lecteur, que la conclusion supposée n'est qu'apparente, et qu'il faut encore défendre chaque mot, chaque expression, dont une autre ne doit pas détourner l'attention du lecteur; je suis persuadé qu'il n'y a pas un écrivain consciencieux qui puisse publier ses œuvres sans avoir le cœur serré.

Nos critiques peuvent me faire un autre reproche plus fondé à cause de l'inexactitude de la partie matérielle de cette publication, à cause des erreurs dans les corrections des épreuves, et plus encore à cause de l'incorrection du langage et de l'inégalité dans le style. Je reconnais bien

aussi tous ces défauts, et je n'espère pas m'excuser complétement par mon impatience et par mon peu d'expérience en fait de publication, lorsque je dirai que ce volume est ma première œuvre et la première que je mets au jour; je ne veux pas non plus me justifier en disant que le livre est publié tel qu'il a été écrit en brouillon, et que, pendant l'impression, je n'ai pas eu le temps de faire beaucoup de corrections dans le style. Mais je crois que lorsqu'on parle d'un sujet encore nouveau dans notre patrie, de conceptions et de termes qui ne sont pas familiers, on ne peut éviter quelque inégalité dans le langage. De plus, pour l'écrivain qui a passé toute sa vie sur des manuscrits de langues construites tout différemment des nôtres, il n'est pas difficile de tomber dans les erreurs des tournures orientales. Par la même raison et en ce qui concerne la clarté de la diction, d'autres lui imposeraient l'obligation d'arrondir absolument ce qui souvent lui a paru clair dans un discours bref et concis. Ici la chose dépend des proportions et du niveau des connaissances de ceux qui liront. Il n'est pas étonnant qu'une indication ait paru suffisante à l'auteur, là où celui qui ne sait pas exigera des explications détaillées. Cela arrivera encore bien plus dans ces circonstances où j'ai sacrifié la facilité du style au désir de compléter et de donner ma pensée tout entière; et plus encore, c'est dans l'explication des systèmes philosophiques du Bouddisme que j'ai dû lutter aussi contre la difficulté des textes orientaux, contre l'obscurité de leur métaphysique, et contre la difficulté de trouver dans la lan-

gue russe des expressions correspondantes. En d'autres termes, je pourrais dire que je comprends très-bien mes fautes dans le style et dans la langue, mais je crois aussi qu'à ma place personne n'aurait évité ces mêmes défauts, surtout lorsque le principal était non la langue, mais la pensée.

Dans tous les cas, tout ce qui vient d'être dit n'est pas dans le but d'une justification, mais dans celui de juger sans partialité si, d'après ce commencement de publication, les autres matériaux qui suivent et que j'ai préparés, méritent d'être publiés.

SOMMAIRE

Cette pagination est celle qui est en marge et qui est celle du texte russe

APERÇU GÉNÉRAL

Depuis longtemps déjà le Bouddisme attire vers lui l'attention des savants, et ils doivent puiser leur savoir à des sources différentes, parce que la littérature bouddique existe eu plusieurs langues, le Sanscrit, le Pâli, le Thibétain, le Mongol, le Mandchourien et le Chinois. La pleine domination de cette littérature s'exerce dans l'île de Ceylan et dans l'Inde transgangeanétique, de même que sur les rives du lac Baïkal et sur celles de la mer Caspienne. Mais jusqu'à présent, personne n'a encore entrepris de composer un aperçu complet de tous les sujets qui sont compris dans cette religion et de présenter une courte histoire de celle-ci; ce qui est très-important, c'est que le monde savant ne connaît encore que peu ce que contiennent les différents systèmes qui se sont formés dans cette religion par suite de la durée des temps. Jusqu'à présent, uue grande partie des savants russes et des savants européens ont discuté, ou bien sur un point quelconque de la science (sur les trois corps, sur la cosmologie et d'autres), ou bien ils ont traduit et interprété quelques œuvres (Vadjratchedika, Lalitavistara, Çaddarmapoudarika). Tout cela est très-bien, et surtout d'après la théorie de beaucoup de savants 2
qui pensent qu'il faut indispensablement revoir, élaborer les parties pour parvenir au vrai résultat général. Mais nous pensons différemment. Nous pensons que les entreprises partielles des savants ne proviennent que de ce qu'ils se sont occupés de diffé-

rentes manières des mêmes sujets qu'ils ont communiqués au
public, ou de ce qu'ils ont manqué de matériaux. Premièrement,
à l'aspect de la masse de la littérature bouddique on se demande
involontairement si l'on pourra parcourir bien vite toutes les
parties de ces livres. Secondement, on se demande pourquoi
nous donnerions la préférence à des œuvres bouddiques lorsque
personne n'a pensé et n'a trouvé qu'il fût nécessaire de trans-
mettre en original toutes les œuvres théologiques du mahomé-
tisme, qui vit plus près de nous, où même il a accès, principale-
ment par la multitude des personnes qui connaissent les langues
mahométanes; et l'on se demande encore qui lira ces œuvres
bouddiques, surtout qui les comprendra, dans le cas où, comme
peut-être l'éditeur lui-même, on n'aurait aucune idée sur l'en-
semble de toute cette littérature, sur la place qu'y occupe telle
œuvre connue, sur le cercle d'idées qui y est renfermé, car il
pourrait facilement arriver que ce livre ne fût simplement que
l'abrégé ou la répétition d'un autre; il se pourrait qu'on y ait
employé à dessein deux ou trois expressions pour confirmer des
idées que l'auteur a développées dans un autre endroit; et enfin,
ce qui est le plus important de tout, les livres appartiennent-ils
à l'une ou à l'autre école; la doctrine sur le sujet exposé ici s'é-
loigne des opinions exprimées là-bas; cependant, sans connaître
toutes ces sinuosités de la littérature, nous prenons le premier
livre qui se rencontre et nous attachons la forme de son exposé
au Bouddisme entier. Cette religion a adopté une méthode parti-
culière pour glorifier ses livres saints. Dans la plus grande partie
3 de ceux-ci, Boudda est entouré de ses disciples ou d'une suite
innombrable d'êtres les plus élevés, mais il faut faire attention à
quelle école appartient le livre; la conversation se lie, ou entre
ceux qui sont présents, ou entre l'un d'eux et Boudda lui-même,
conversation d'une grande ou d'une petite importance théologique;

en poursuivant la lecture, on voit que ce livre, dont le nom est écrit sur la feuille du titre, est l'un des plus saints, des plus distingués; que les Boudda l'ont enseigné dans tous les temps, que celui qui le lira, qui l'honorera, qui le répétera, qui le rappellera à sa mémoire et qui l'expliquera, celui-là sera sauvé de toutes les misères, et tous les esprits se manifesteront à lui avec respect; que l'empire dans lequel existera la doctrine enseignée dans ce livre, jouira de toutes les espèces de félicités possibles. Et tout cela occupe souvent la plus grande moitié du livre; moins que cela, il y a souvent de ces livres qui ne contiennent que les louanges du titre qui est exposé en tête. D'après cela, celui qui connaît peu l'ensemble de la littérature bouddique n'a-t-il pas le droit d'avoir recours à une pareille œuvre et de la lire comme représentant tout le Bouddisme? Mais comme il se tromperait fortement! La grande partie des livres publiés aujourd'hui ne présente qu'à peine quelques sens des dogmes de cette religion. Ceux qui écrivent sur le Bouddisme, lorsqu'ils arrangent les textes de livres différents, rarement y trouvent quelque chose de substantiel. Les livres, comme par exemple, Vadjratchedika et Ouligeroune-dalaï, n'ont joui d'une certaine notoriété que par la beauté de l'édition. La première fut, comme rareté bibliographique, publiée en plusieurs langues par un empereur de la Chine, et la seconde fut connue parce qu'elle fut traduite du chinois en thibétain. Le Lalitavistara est intéressant sans doute 4
par son ancienneté et par les idées de jeunesse qu'il représente, mais c'est une œuvre qui n'appartient qu'à une seule école. De manière que tout ce qui a été connu par la traduction a attiré d'abord l'attention à cause du mérite littéraire, et a peut-être été, par défaut d'autres sources, admis comme échantillon de la littérature bouddique; mais remarquons que ce ne fut pas dans tous les genres et comme collection principale de la science dogmatique.

Si nous eussions eu envie d'exposer en détail l'examen des dogmes de cette religion, de son histoire, de ses chocs avec les autres doctrines étrangères, de ses écoles plus ou moins ennemies entre elles, cela nous aurait non-seulement occupé un fort long temps, mais encore cela aurait produit plusieurs immenses volumes qui, d'après l'inaptitude du public à ce sujet, n'auraient trouvé aucun lecteur persévérant. Quand on s'enfonce dans l'examen, non-seulement des faits importants, mais encore dans celui des termes de peu d'importance, des mentions particulières, on est involontairement frappé de la complication étonnante qui est née des flots de ces espèces différentes d'opinions qui sont la conséquence de la longue durée de l'existence de la religion bouddique, et de son partage en écoles qui tantôt s'efforcent de se réconcilier, et qui tantôt se renversent les unes les autres. Un seul et même mot se définit souvent d'une dizaine de manières différentes, et une place différente et opposée est souvent donnée à un seul et même événement; et d'où cela provient-il, si ce n'est que, dans le nouveau Bouddisme, ou dans l'ensemble de sa littérature qui nous est donnée comme simultanée et qui, si elle n'a pas été écrite, a donc été prononcée par un seul et même Boudda, on a introduit des livres qui ont été composés
5 sous l'influence de toutes les différentes conditions dont la doctrine faisait l'expérience pendant son long développement, pendant sa lutte contre ses adversaires, pendant qu'elle cherchait la clarté pour elle-même, et pendant qu'elle cherchait des expédients suivant les circonstances et selon ses besoins.

De cette manière, pour obtenir une explication complète, il faudrait s'adonner à rechercher profondément quels livres ont paru avant d'autres, montrer par des comparaisons l'antiquité plus grande des uns que celle des autres, quel but chacun d'eux a eu en vue au moment de son apparition, quelles idées nou-

velles il a apportées avec lui et ce qu'il s'en est suivi. Non-seulement la chose n'est pas facile, mais encore elle est impossible, en jugeant d'après ces matériaux que nous possédons; mais ce n'est pas ici le lieu de se lancer dans de pareils détails, et après cela nous ne désirons que présenter les résultats que nous avons obtenus sur le Bouddisme par des travaux d'assez longue durée et, nous l'espérons, par notre grande connaissance de toutes ses ramifications variées et nombreuses.

Pour justifier et éclaircir le plan et la méthode d'explication que nous choisissons ici, nous devons, avant tout, faire mention d'une circonstance. Lorsqu'ils parlent des actes de Boudda, de son origine et de sa prédication, les Bouddistes affirment que leur maître primitif n'a rien introduit de nouveau dans sa doctrine, parce que le Bouddisme est la religion qui appartiendrait soi-disant à tous les siècles, à tous les mondes; que même avant l'apparition du monde dans son ordre actuel, quand existaient encore d'autres mondes, elle était exactement telle qu'elle est aujourd'hui; qu'alors se manifestèrent des Boudda qui donnèrent ces mêmes livres ou Çoutra (voyez Kaia-tzzine), qui furent prononcés par Chakeiamouni, le maître dans ces temps-là, mais non le dernier, parce que l'ère de son enseignement, comme tout dans le monde, est limité par le temps et se trouve soumis à une période d'accroissement et à une période de décadence. Mais certainement nous ne prendrons pas l'essor vers ces temps reculés, et nous ne commencerons pas à ce point de vue, comme font les Bouddistes, l'histoire de leur religion. Nous voyons que 6
ce n'est pas un fait historique, mais que c'est seulement un dogme de la religion des Bouddistes, et qu'il n'a pas pu même y être introduit dès les commencements. Plus loin, cette même histoire bouddique raconte les précédentes renaissances de Boudda, sa naissance miraculeuse, les miracles par lui opérés;

elle cite les auditeurs de ses prédications parmi lesquels apparaissent non-seulement les habitants de la terre, mais encore les Dieux, habitants de tous les cieux, et parmi ceux-ci sont au premier plan Indra et Brama, et plus loin les Bodiçatva ou les êtres les plus élevés qui se préparent aussi à devenir de semblables Bouddistes prédicateurs, c'est-à-dire s'élevant à la plus haute condition dans le monde, la vocation de Bondda. On comprend que ce ne sont que des dogmes des Bonddistes, et ces dogmes, cela est visible, ont été élaborés par la suite. Mais pour éclaircir tout cela il faut examiner en quoi consiste la prédication de Boudda. Ainsi que les Bouddistes la comprennent eux-mêmes, elle se compose d'instructions et obligations différentes et opposées, de la contemplation du bnt vers lequel doivent tendre les hommes, et des moyens par lesquels il est atteint; mais la conséquence de ce dogmatisme, qui enseigne cette bizarre conception : que la vérité qui découle de la bouche d'un seul personnage ne peut pas être expliquée également; que ce que l'on ne peut pas dire aux uns, il est possible de le dire aux autres; cette conséquence est que cette prédication est le dogme même du Bouddisme, mais qu'elle n'est point un fait. Mais nous en serons encore bien plus convaincus quand les légendes bouddiques nous disent que Boudda n'a enseigné aux hommes qu'une chose, et qu'il l'a prêchée d'une manière telle qu'après lui elle a été conservée et répandue sur la terre; que dans ce même temps, les plus éminents de ses auditeurs ont pris part à ses entretiens
7 avec les Bodiçatva et les Dieux, mais que cette doctrine[1] n'est pas restée sur la terre après sa mort et qu'elle a été gardée dans les cieux et dans les palais des dragons; que c'est de là que dans la suite des temps elle a été reçue par les grands continuateurs

[1] Celle des trente-trois anciens Dieux védiques. — N. d. l. a.

de Boudda tels Nagardjouna, Areiaçanga et les autres; qu'il y eut encore une doctrine de Boudda, qu'il n'a pas prononcée sur la terre, mais qu'il prononça pendant que, par sa force miraculeuse, il s'enlevait sur les différentes couches des cieux (particulièrement dans celle des Traiactrinçate); et que cette doctrine a été conservée par Vadjradara ou Goukheiapati, et que, postérieurement à la précédente elle s'est répandue parmi les hommes. Sans aucun doute on doit déduire d'un tel récit la juste conclusion que ces trois parties ou divisions de la doctrine ne sont pas contemporaines, qu'elles n'appartiennent pas à une seule et même personne, mais qu'elles ont paru dans des temps différents et de plus dans un ordre suivi et connu. En outre, on doit conclure ensuite que si elles présentent la possibilité d'une origine ayant un seul et même commencement, elles ne sont que le développement et la propagation des idées proposées par Boudda; mais il peut facilement arriver que, quand même elles présenteraient entre elles quelque ressemblance, comme la communauté des termes techniques ou l'origine des sujets pris pour explication, quand même, d'après les règles du dogmatisme de leur enseignement hétérogène, elles auraient été conduites enfin à un seul entier par le moyen de l'éclectisme, après tout cela une pareille conciliation n'empêche pas que les principales idées fondatrices de chacune de ces divisions n'aient été prises à des sources différentes, et qu'elles n'aient appartenu ou à l'établissement particulier des anciens maîtres du Bouddisme, ou qu'elles aient pu être empruntées par eux à des doctrines étrangères. Pour celui qui a quelque connaissance du langage du Bouddisme, il est clair que je parle ici des Yana; mais le dogme exprimé par ce mot se fait voir, comme nous devons le conclure de ce qui suit, un peu plus tôt que le plein développement de la doctrine. Il ne se fit que dans la seconde des trois principales périodes 8

que nous avons indiquées et que nous examinerons; alors furent calculées toutes les idées qui durent entrer dans la constitution du Bouddisme, dans cette supposition qu'on n'y ajouterait plus rien; d'après cela les nouveaux écrivains ont dû s'efforcer de prouver que, d'accord avec les dogmes de la religion bouddique, la troisième ou la période mystique n'est pas autre chose qu'une partie ou le tout du Makhaiana, ou de ce que nous appelons la seconde période; tandis que la première ou le Bouddisme primitif se nomme Khinaiana. L'affaire en cela c'est que, quoique dans le Bouddisme on fasse mention de trois Yana, on ne comprend pas sous ceux-ci les trois périodes qne nous avons indiquées, et que nous comptons comme les phases capitales de l'histoire du Bouddisme. Les deux premiers Yana, le Yana des Chravaka et celui des Prateiekaboudda, sont regardés aujourd'hui comme deux divisions du Khinaiana, et daus ce cas nous pouvons dire au préalable que, dans ces trois périodes capitales, nous trouverons quelques subdivisions. Alors, ce que nous avons dit tout à l'heure sur l'histoire du développement du Bouddisme en général, on doit le répéter aussi relativement à l'histoire de Boudda lui-même, comme fondateur de cette doctrine. Boudda, on peut le dire, n'est pas une personne: c'est aussi un terme ou un dogme; quoique les différentes légendes le représentent aussi comme un personnage réel, il y a en elles si peu d'élément historique valable, que ce même personnage tourne au mythe. De cette manière nous nous convainquons que Boudda n'est pas chez les Chravaka le même personnage que chez les Makhaianistes, et que chez les Mystiques il se présente tout à fait sous un autre aspect. C'est à ce point de vue que nous avons résolu de parler de Boudda avant de parler de sa doctrine.

LE KHINAIANA OU LE BOUDDISME PRIMITIF.

Que Chakeiamouni, ou, comme il se nommait d'abord, Siddarta, descendant de la race des Chakeia qui régnait non loin du Nepaul, mais qui fut exterminée environ dans le même temps, ait effectivement existé, il paraît que l'on n'en peut pas douter; mais ce qu'il a fait, ce en quoi a consisté sa prédication, c'est sur cela qu'on ne peut s'en rapporter aux paroles des bouddistes. Quant à ce qui rapporte la descendance de la race des Chakeia au premier roi Makhaçammata et à une suite de rois subséquents, cela est raconté dans une légende qui se trouve dans le Vinaia, et nous ne pouvons pas ne pas remarquer que Boudda en personne ne prend pas sa part dans le récit de cette légende, comme si l'auteur craint une pareille autorité pour son invention. D'un autre côté, nous ne pouvons pas ne pas remarquer que cette légende n'a dû paraître que longtemps après le développement d'une quantité des dogmes du Bouddisme, alors qu'il était devenu nécessaire à Boudda de se donner du poids par l'importance de l'origine de sa personne. Une autre légende, racontée dans le Lalitavistara sur les premières années de la vie de Chakeiamouni, sur sa naissance miraculeuse, sur la prédiction faite sur lui par le Richi Achita, sur la manière dont Boudda s'était instruit dans les sciences et dans les arts, sur sa discussion avec ses compagnons et ses parents, dans laquelle il les avait tous surpassés de beaucoup, et enfin sur son mariage, tout cela n'est certainement qu'une fiction de l'imagination indienne qui montre par là qu'au temps où fut composé le Lalita- 9

10 vistara, l'Inde se trouvait encore dans un degré de civilisation très-peu avancé, malgré la grande antiquité littéraire qui lui est attribuée par les sanscriptologues occidentaux. Enfin le récit bouddique commence nettement : Boudda, ou dans ce temps, Siddarta encore fils du roi, entouré de tous les charmes de l'existence, conçoit après son mariage le néant de la vie du monde; dans une promenade il voit les images distinctives de la maladie, de la vieillesse et de la mort, et il arrive à cette pensée que, dans l'ordre ordinaire, à lui aussi il ne lui est pas permis de s'y soustraire. Poursuivi par de telles pensées, il abandonne son royaume, sa femme, sa ville natale, il jette ses magnifiques vêtements, il se rase tout à fait la tête pour se défigurer entièrement, et il se rend à la demeure des anachorètes. Après avoir cherché chez eux la véritable voie, mais n'étant pas satisfait par leurs idées, il se décide à se frayer lui-même un chemin, et, pour y parvenir, il se fait aussi anachorète. Il s'établit sur les bords de la rivière Nirandjana, pendant six ans il se livre à une lutte sévère contre lui-même et (si cela n'a pas été ajouté dans la suite) à la contemplation; mais enfin il voit que cela aussi ne mène à rien, il abandonne l'endroit, il se lave, il se met à reprendre sa nourriture et, allant quelques pas plus loin, il pénètre tout à coup à l'intuition de la vérité et devient Boudda. Quel fut le motif réel qui engagea Siddarta à quitter sa maison, cela est difficile à résoudre. Dans d'autres légendes nous trouvons que sa femme mit au monde un fils, Rakhoula, six ans après qu'il l'eut quittée. La légende dit que, par suite du cruel chagrin d'être séparée de son mari, elle ne put être délivrée de sa grossesse, mais nous sourions certainement d'une semblable naïveté. Ce que l'on peut supposer de plus vraisemblable, c'est que Ciddarta fut un exilé involontaire par suite de désagréments de famille, ou plutôt par des
11 intrigues politiques. Il y a une légende qui dit que dans le temps

où Boudda prêchait déjà sa doctrine, Viroudaka extermina toute la race de Chakeia. Qui sait si cet événement n'est pas arrivé un peu plus tôt, et si Ciddarta n'en a pas souffert et s'il n'a pas été obligé de s'éloigner et d'errer; il était bien plus simple, comme le raconte la légende, qu'il comprit toute la vanité du monde, toutes les souffrances que nous causent les objets extérieurs auxquels s'attache l'esprit qui s'y dessèche, comme à tout ce qui est composé ou complexe, et que, pour se délivrer de la souffrance, il faut la *délivrance* de tout ce qui est du monde ou de ce qui est composé; il faut que l'esprit arrive à un état d'immobilité et à l'indépendance loin de toutes les sensations, ce qui, environ dans le même temps et dans l'extrême Orient avait été prêché par Lao-tzzi? Déjà dans ce temps l'Inde était connue par ses anachorètes dont quelques-uns avaient déjà pu atteindre jusqu'à la pensée de la vie ascétique. Ciddarta, au point de vue général, fut lui-même un anachorète, et c'est de là que lui est resté pour toujours le nom de Mouni, ermite de la race de Chakeia, c'est-à-dire Chakelamouni, ou, comme il est plus connu chez nous par la forme correspondante mongole Chigemouni. Nous apprenons par cette circonstance ses voyages et sa liaison avec d'autres anachorètes dont les noms et les opinions ne sont pas absolument véritables. Cela suffit pour montrer que, dans le temps où la légende fut composée le Bouddisme a été connu de ces sectes et de leurs partisans. Quant à ce qui concerne la manière dont Chakeiamouni est devenu Boudda, cela appartient certainement à l'étude élémentaire du Bouddisme, au but originaire de chacune de ses écoles, et c'est pourquoi on ne raconte pas uniformément. Mais certainement on peut encore douter s'il a effectivement porté pendant sa vie ce titre de Chakeiamouni, si ce n'est pas démontrer que ce fut seulement un titre d'honneur commun 12
dans l'Inde à tous les personnages honorables et sages, comme

le Tzzi en Chine, environ dans le même temps. Quoi qu'il en soit, le mot Boudda dans son acception primitive n'a rien en soi de divin : il signifie simplement *sage* (en chinois *chene*), et ni pendant sa vie, ni dans les années qui ont suivi immédiatement sa mort, Chakeiamouni, après tout l'honneur dont il a joui, n'a pu avoir de grandes prétentions. Mais plus la postérité s'éloignait de lui, plus sa doctrine se développait et plus il se dressait extraordinaire aux yeux de ses adorateurs, et c'est ce que nous remarquons effectivement dans cette suite consécutive des trois périodes. Le Boudda du Khinaiana est encore pour un long temps le seul qui ait su se délivrer des chaînes de la souffrance ou du Çançara, ou tout simplement, comme nous disons, du monde; qui s'est conduit jusqu'à son anéantissement, et qui par là s'est affranchi de la renaissance au monde. Il n'est pas le souverain du monde, et ne devient pas tel, ou après sa mort, ou dans le Nirvana. Le Boudda du Makhaiana est tout à fait un autre personnage. Il a communication avec tous les mondes, il ne perd pas sa personnalité même après la mort, parce que ne meurt que le corps dans lequel il s'est incarné; mais ce Boudda a donc commencé tout entier dans un moment déterminé, tandis que dans l'enseignement mystique il existe depuis des temps dont on n'a pas souvenir. Mais pourquoi Chakeiamouni a-t-il reçu le titre de sage? En quoi consistent sa doctrine et ses actes? Boudda, en quittant les satisfactions du monde, comprend, comme nous l'avons dit plus haut, toute la souffrance qui en provient; ensuite il examine aussi que toutes les communautés ou la solitude ne mènent à rien, ne donnent aucune perfection, et la suite de tout cela le conduit à cette pensée que l'on ne doit s'occuper de rien,
13 qu'il n'y a rien de stable dans le monde, ni extérieurement, ni intérieurement, et cette déduction était suffisante, en ces temps éloignés, pour mériter cette épithète honorifique dans l'Inde, qui

ne faisait que commencer à entrer dans la carrière de la civilisation. En effet, les anciens sages de la Grèce, ainsi qu'on le remarque chez eux, n'ont rien dit de plus sage. C'est dans ces idées que sont renfermés pour les Bouddistes le commencement moral qui est développé dans le Vinaia, et les bases de l'organisation des futurs prosélytes. Si l'on parcourt tous les livres attribués à Boudda, que n'y trouve-t-on pas? Quelles sont les idées élevées qui ne s'y rencontrent pas? quelles sont les instructions parfaites qui n'y soient pas contenues? Mais si nous ne croyons pas à cette fourberie, si nous avons un fond solide pour conclure à un développement progressif, alors nous pouvons craindre que l'on n'ait mis beaucoup trop dans la bouche et dans l'esprit du véritable Chakeiamouni. Quoique la forme écrite de la littérature bouddique ait commmencé bien longtemps après la fondation de la religion, nous trouvons encore beaucoup de Çoutra qui nous forcent d'avouer que leur ancienneté est plus haute que celle de quelques autres; que Boudda, passant d'un endroit à un autre, se présentant devant des rois et des personnes privées, les convertit tous et toutes par la seule et unique prédication sur les quatre vérités. Les quatre vérités sont les bases fondamentales de la doctrine de l'ancien Bouddisme ou de l'école des Chravaka; les Prateieka se montrent, et Boudda parle et convertit par la prédication sur les douze Nidana. Dans le Makhaiana il prêche sur le vide et sur les paramita ; dans le mysticisme, il prêche sur la contemplation. Ce sont là les idées qui, par elles-mêmes et successivement l'une après l'autre, s'introduisent dans la doctrine bouddique suivant la mesure de l'éducation des écoles. Mais nous répéterons encore que nous en avons peut-être déjà trop mis dans la bouche de Boudda; au moins ce 14
Çoutra, ou cet enseignement sur les quatre vérités, qui est parvenu jusqu'à nous, présente déjà une grande complication qui

nous montre un travail de longue durée dans la doctrine de l'ancien Bouddisme. Le Vinaia raconte l'événement suivant concernant l'introduction dans le Bouddisme de quelques sciences qui ne lui sont pas particulières, mais qui touchent à l'exposition des opinions philosophiques de cette religion. Un Bikchou se mit à visiter des temples hérétiques, et, quand on lui en fit des reproches, il déclara qu'il y avait là quelque chose à apprendre, mais que chez les Bouddistes on n'expliquait rien ; c'est d'après cela que l'enseignement fut introduit dans cette religion. Quoique ces faits se rapportent aussi aux temps de Boudda, ainsi que les dispositions du Vinaia, les statuts de celui-ci portent en soi indubitablement la marque d'un développement successif et de suppléments. Outre cela, à part la quantité d'autres circonstances, nous pouvons conclure d'après une seule, que le Bouddisme s'est développé non pas autant par ses propres principes que sous une influence étrangère, qu'il a imité les autres, qu'il a introduit ou refait chez lui leurs idées, et que de cette manière il sert de mesure excellente aux déductions analogiques en rapport avec les changements intellectuels qui s'accomplirent dans l'Inde pendant l'espace d'au moins mille ans consécutifs. Quelle organisation intellectuelle et savante peut-on admettre et supposer dans un homme qui, abandonnant le monde et se rasant les cheveux comme s'ils étaient un fardeau inutile, n'a plus le droit de porter un autre vêtement qu'un tabard [1] fait de haillons trouvés par lui-même dans les fosses d'égouts, qui n'ose pas demeurer sous un toit, mais qui doit passer toute sa vie sous le
15 ciel découvert, dans les cimetières ou assis sous un arbre, qui n'a pas d'autre propriété qu'une tasse dans laquelle chaque jour il recueille à la ville voisine l'aumône dont il n'ose rien con-

[1] Manteau sans manches.

server pour le jour suivant; qui s'est obligé à ne manger qu'une fois par jour et au milieu du jour. Voilà ce que nous voyons dans le Bouddisme primitif. Ces prescriptions, qui portent visiblement en elles l'empreinte d'une antiquité plus haute que celle des autres, sont parvenues toutes ensemble jusqu'à nous, quoique jamais elles n'aient pu exister ensemble. Et effectivement, malgré cet éclat visible dont les légendes entourent Boudda, ne le voyons-nous pas tous les jours en elles sortir personnellement d'Anatapindadaçeiarama, refuge des pauvres, et allant à la ville pour recueillir les aumônes? Quelles sont les institutions monastiques et les prescriptions de la vie en commun et d'autres que l'on trouve dans le Vinaia? Est-il possible qu'une quantité de disciples aient entouré Boudda, qu'ils aient vécu ensemble, qu'ils se soient rassasiés de ses prédications et qu'ils aient instruit les autres? D'après tout cela nous pouvons certainement conclure que Boudda Chakelamouni ne fut pas autre que le fondateur de la confrérie de la mendicité, que dans cette même antiquité fut conservée à chaque membre la dénomination de Bikchou, qui ne signifie ni plus ni moins que mendiant. Cet ordre trouve en tous lieux ses sectateurs et ses admirateurs, que le Bouddisme nomme tout simplement les non-donneurs d'aumônes [1] (Danapati). L'Inde est, plus que les autres régions, propice à une semblable confrérie à cause de son excellent climat, de la richesse de sa nature, et des faibles besoins qu'éprouve la vie de l'homme. Dans tous les siècles elle s'est distinguée par sa générosité, en entretenant à ses frais une foule innombrable de sectaires différents, de parasites, comme encore aujourd'hui. Mais cette même considération qui exista expressément pour ceux qui s'étaient séparés de la société, ne lui fut d'aucun avantage, et fut une 16

[1] La traduction allemande dit : les donneurs d'aumônes. — N. d. t.

cause de changements dans le bouddisme. Une société ou une confrérie peut-elle se maintenir longtemps sévère et tempérante quand les membres en sont nombreux et que les tentations les entourent de tous les côtés; et préféreront-ils longtemps une nourriture grossière à une nonrriture agréable ? Ceux qui sont régalés dans les festins des grands et des rois consentiront-ils à garder à jamais le caractère de l'ignominie et de la souillure; cela ne produit-il pas des changements dans les usages et dans les mœurs mêmes des hommes qui ont quitté le monde? Que le Bouddisme se soit développé dans ses principes de théorie pratique comme dans ses principes sociaux, c'est ce que nous voyons à chaque pas, et cela se comprend également par le plus simple des raisonnements que, plus les institutions sont simples, plus elles sont anciennes. Mais il est certain que la civilisation dépend aussi des formes de la vie. Voilà pourquoi nous pensons et nous sommes sûr de dire vrai en avançant que les changements ont commencé non dans les idées, mais dans les dispositions, et qu'il faudrait traverser une certaine période de temps pour arriver à celui où les bouddistes ont passé du cimetière et de l'arbre aux chemins de la grotte, à la cellule et aux monastères qui dans la suite étonnent l'Orient par leurs richesses, par leur magnificence et par leur population [1]! Nous trouvons encore dans le Vinaia la mention que dans les commencements, les Bikchou cherchaient un asile chez les habitants des campagnes dans les temps de pluie, et ce règlement important, incompatible avec la vie monastique, démontre clairement que d'abord elle n'existait pas. Ce fut seulement quand la confrérie se réunit

[1] Beaucoup de monastères mongols et thibétains contiennent au delà de cinq mille moines. A Pékin et dans ses environs, on compte cinq mille idoles de Boudda et quatre-vingt mille moines. Les monastères chinois se distinguent par leur propreté et leur beauté.

dans des monastères, que l'on put permettre la propagation des principes intellectuels, ou le développement des dogmes boud- 17 diques; mais ici aussi les prescriptions du Vinaia ne disent pas encore que, dans les réunions qui avaient lieu à chaque demi-lune, on ait lu quelques Çoutra, ni qu'on ait accompli des cérémonies particulières; non, la confrérie se rassemblait sur les places, et ensuite dans le temple, seulement pour écouter la répétition des mêmes dispositions, ou des règlements du Vinaia, c'est-à-dire des demandes pour chaque membre de la confrérie.

Si nous tâchons de pénétrer dans les opinions qui ont divisé les adorateurs de l'ancien Bouddisme, nous trouvons qu'elles sont excessivement opposées, et même qu'elles sont ennemies; donc, ce qui donne à ceux-ci le droit de se nommer bouddistes, ce n'est pas qu'ils admettent seuls les lois générales ou les prescriptions du Vinaia, puisque les Makhaianistes et les mystiques peuvent par les mêmes raisons être nommés bouddistes. Il est effectivement parvenu jusqu'à nous, dans une traduction chinoise, quelque peu du Vinaia des différentes écoles bouddiques, et toutes elles ne diffèrent entre elles que très-peu, tandis que ce qu'on communique sur les opinions de ces écoles, est en général dissemblable. Il faut donc en conclure directement que les prescriptions du Vinaia ont été composées avant tous les Çoutra dans lesquels on a expliqué les opinions philosophiques du Bouddisme, et en outre, que c'est dans le temps où il ne s'étendait pas encore bien loin dans l'Inde, que les membres de cette confrérie conservaient une étroite union. Remarquons ce que nous disent les traditions bouddiques sur l'assemblée religieuse de Vaïchali [1]. On n'y raisonne pas sur des idées religieuses, mais sur les divergences des institutions entre elles, et

[1] Voyez Palladius dans les travaux de la mission à Pékin. T. II, p. 146.

cependant ces apostasies sont si insignifiantes qu'elles ne sont
18 aujourd'hui réprimandées par personne : les bouddistes mangent des mets salés, prennent l'argent dans la main et se font des rentes entre eux à leur volonté. La discorde engendrée par Makhadeva arriva plus tard que cet événement; mais si nous dirigeons notre attention sur les minuties qui ont été discutées dans cette assemblée du clergé bouddique, vraisemblablement la première en authenticité, nous arrivons à cette pensée que dans ce temps il n'y avait aucune fixité importante dans le Vinaia, et que ce ne fut que beaucoup plus tard que les dispositions en furent entièrement établies. De cette manière, et de même que dans le cercle philosophique, cette religion passe des conceptions les plus futiles aux plus abstraites; de même dans leurs propres arrangements particuliers, les futilités les occupent plutôt que les choses importantes. C'est sur cela que nous établissons ce principe que le Vinaiakchoudraka, qui s'est occupé de ces futilités, est beaucoup plus ancien que tous les premiers Vinaia, et qu'il n'en est pas le complément.

Si la modification de la situation des membres du Bouddisme a été l'une des conditions qui ont contribué à la modifier dans ses principes ascétiques, nous devons d'autant plus attribuer celle-ci à l'accroissement même de cette religion. Quand le Bouddisme parut dans le nord, les conditions climatériques ne permirent pas à ses adhérents les formes premières : on ne pouvait se passer de bottes et de bonnets fourrés; les pluies périodiques tombent ici dans un autre temps qu'à Magada : il s'en est suivi un changement dans les époques fixées. En général, le Bouddisme est dominé dans tout cela par une seule idée qui, quoique au premier abord elle paraisse étrange, a été exprimée par lui dans les premiers temps de son existence : « Tout ce qui est « d'accord avec le bon sens, ou, en parlant en général, avec les

« circonstances, cela est d'accord avec la vérité et doit être pris « pour guide, et c'est cela seul qu'a pu enseigner Boudda, notre 19
« maître. » On découvre dans cette phrase une vaste carrière à des développements futurs; et qui a pu empêcher la prédication d'une telle idée quand le Bouddisme dans sa jeune grandeur était encore riche de ce vide qu'il se mit à prêcher dans la suite, quand il pouvait présenter par ses membres non pas seulement une tasse à remplir pour leur nourriture, mais encore une toile non écrite pour y inscrire les règles de la morale, de l'esprit et du cœur? Tout ce qui lui paraît bon, n'importe de qui il l'aura entendu, il le transporte sur ses tablettes; lui vient-il dans la pensée que telle opinion est fausse, qu'il faut la changer par une suivante, il y est tout prêt. C'est là qu'est renfermé tout le secret de la composition des différents Çoutra; mais au-dessus de tout cela d'autres causes y ont aussi contribué; le Bouddisme, porté avec ses institutions vers des régions diverses, y élevant des monastères, ne pouvait certainement pas conserver ses précédentes combinaisons, d'autant plus que des rapports politiques ont pu s'y mêler. Il a dû se conformer aux besoins intellectuels de la contrée, aux idées qui y régnaient, entrer en discussions avec les autres enseignements qui étaient inconnus dans les autres contrées, et même se servir de diverses langues et dialectes, comme nous le voyons. L'écriture ne parut que plus tard, car toutes les dispositions du Vinaia fortifient cette pensée, que, dans les premiers temps du Bouddisme, elle n'a pas existé dans les contrées qui ont accueilli cette religion, et même les premiers Çoutra disent constamment qu'on les oublie et qu'il faut les apprendre par cœur; ceux qui entourent Boudda s'appellent Chravaka, c'est-à-dire auditeurs; les dispositions du Vinaia se disent par cœur; c'est à cause de cela que, dans toutes les légendes sur la vie de Boudda, nulle part on ne parle d'un seul monu-

20 ment écrit; sans parler de la légende sur les circonstances de la
première assemblée de la doctrine de Boudda, on ne fait pas
mention dans le récit du concile de Vaïcbali, que les présidents
de la diète aient exigé des monuments écrits, mais qu'ils se sont
occupés seulement de questions verbales sur la foi. Effective-
ment, dans l'éloignement de la ville natale primitive, quand ils
commencèrent à transporter dans une forme écrite ce qui était
connu, et à compléter l'insuffisant par des œuvres supposées, on
ne pouvait pas attendre de l'accord entre tous les bouddistes
sur les articles de la foi. Quoiqu'il soit certain que quelques gata
transmis verbalement, ont été corrompus par les légendes
encore pendant la vie de Boudda, celui qui connait le génie de
la laugue sanscrite se persuade bien plus de la possibilité de la
corruption dans l'œuvre de la transmission. Mais comme il n'y
eut que peu de ces gata, on peut en conclure que le Vinaia n'a
pas produit de grandes divisions parmi les sectateurs, et que
tous le respectèrent également. Si nous cherchons à pénétrer le
contenu du Vinaia, et les récits qui accompagnent chacune de
ses nombreuses dispositions, nous verrous qu'il n'y en a pas une
dans laquelle ne se trouve une occasion de rapprochement avec
les légendes sur la vie de Boudda ; et outre cela, que la disposi-
tion prévoit toutes les circonstances possibles, et l'éloignement
des articles importants, et que sur tout cela on a arrangé de
nouvelles légendes; alors nous devons en conclure que les pre-
miers Çoutra eurent pour but en grande partie d'expliquer les
dogmes du Vinaia, et que de cette manière l'abondance en fut
très-grande dans un temps. Effectivement, on rencontre dans la
traduction chinoise une quantité de Çoutra qu'en vain on cher-
cherait à retrouver dans le Gandjour thibétain ; mais il n'en faut
21 pas conclure qu'ils furent entièrement inconnus au Tbibet. La
question est que le Vinaia, dans la forme sous laquelle il existe

en langue thibétaine, est une production plus récente que celle que nous rencontrons dans la traduction chinoise, et qu'on y a introduit beaucoup de ces Çoutra qui ont existé séparément dans l'antiquité[1]. Mais ce n'est pas à l'apologie seule de quelques statuts de la confrérie mendiante, à un exposé de la pensée bouddique que se borne le but des Çoutra; quand les bouddistes se furent répandus dans l'Inde et qu'ils y eurent construit des monastères, alors ceux-ci se hâtèrent de soutenir leur gloire par des traditions sur la célébrité de l'endroit, et naturellement ils durent composer des légendes sur le séjour que Boudda y avait fait, sur les exploits merveilleux qu'il y avait accomplis, ou sur les idées élevées qui y avaient été répandues par sa bouche. Il n'y a pas possibilité de rendre vraisemblable que pendant sa vie, Boudda ait pu aller dans toutes les régions connues; il est conduit en tel endroit et il voyage par sa seule vertu miraculeuse (comme par exemple à Ceylan, sur l'Himalaya, sur le lac Anavatapta, etc.); mais cette provision s'est affaiblie, et l'on a commencé à suivre les traces qu'il a laissées, ainsi que les actions des Boudda passés. Si nous ajoutons encore à cela l'origine d'un monastère érigé par une personne connue, alors il faut lui donner place dans les légendes, et sans craindre l'anachronisme, la faire disciple de Boudda, exposer la grandeur de sa dignité, mettre dans sa bouche l'éloge de Chakeiamouni, etc. (ce que nous voyons dans les légendes sur Charipoutra, Maoudgaleiaiana, etc.). Mais Boudda sait aussi l'avenir : il fait des prédictions sur les personnes qui se distinguent dans son enseignement, il décrit leurs faits et gestes, il trace même d'une manière probable l'histoire de sa religion, il prévoit la division et la discorde dans sa doctrine et il se hâte de déclarer siennes toutes les sectes; il sait

[1] Et les autres ont pu être abandonnés. — N. d. t a.

qu'il y aura plus tard la doctrine des Makhaianistes et des mys-
22 tiques, et met en commun l'enseignement sur les Yana. Voilà le problème que les futurs Çoutra avaient à résoudre, et ensuite, quelle complication dans tout cela? qui débrouillera cet affreux radotage, quand l'histoire nous tient cachée la gradation de l'apparition des Çoutra, quand on ne sait qui le premier les a édités ni en quel lieu ils ont paru; et cependant, tout cela, comme nons l'avons fait comprendre plus haut, est très-possible parce que la confrontation explique clairement une suite consécutive qui est approximative si elle n'est pas chronologique; c'est cette même confrontation qui nous fait connaître la localité où sont apparus les Çoutra et en même temps, ce qui est mieux, elle éclaircit l'histoire de l'agrandissement du Bouddisme.

Après tout ce qui vient d'être dit daus ce seul et court abrégé, nous faut-il continuer le récit interrompu de la vie de Boudda; ce que nous y trouvons sera-t-il authentique pour l'histoire? Les Bouddistes le conduisent de lieu en lieu, lui font prononcer çà et là des sermons, lui font opérer des miracles; il s'élève dans les cieux et descend jusqu'à l'enfer, convertit des rois, des grands et des savants célèbres, mais combien de tout cela fut-il vrai dans ces temps d'alors? Nous avons en langue thibétaine une biographie circonstanciée de Boudda, composée par un Lama thibétain[1]; il suit chaque pas de la vie de Boudda, mais quelles sont les sources qu'il a prises pour guides? Ces mêmes Çoutra, dans lesquels se retrouve souvent telle et telle légende que l'on aperçoit encore dans le vieux Bouddisme, sont répétés avec différents embellissements et travestis dans d'autres passages. L'auteur de cette biographie, en sa qualité d'adorateur de

[1] C'est celle que j'ai traitée en abrégé dans ma biographie de Chakeia-mouni. — Voir les mémoires des savants étrangers de l'Académie impériale des sciences. T. VI, année 1849. Sch. — N. d. l. a.

Boudda, n'a pu même penser qu'il y eût des traditions différentes snr un seul et même fait, sur un seul et même enseignement, et qu'alors il devait leur donner une place à part dans la
vie de Boudda. Ainsi cette histoire de Boudda n'est pas autre 23
chose que l'histoire de son enseignement pendant une période considérable de temps, mais ce n'est point l'histoire du personnage. Au reste, cette même vie de Boudda est devenue par la suite un dogme de la religion : il ne pouvait pas vivre autrement qu'il a vécu et que vivent tous les Boudda ; ils doivent accomplir douze actes principaux, être nés dans un endroit connu, de personnes connues, atteindre la vocation de Boudda dans un second endroit et mourir dans un troisième ; chaque Boudda a un nombre déterminé d'épithètes principales, de même qu'il est doué de vertus réelles. On voit bien d'après cela que les légendes sur la vie de Boudda ont été composées en une si immense quantité, et transmises avec tant d'ornements invraisemblables, qu'avec toute la crédulité naturelle aux Indiens, elles se sont bientôt jetées aux yeux, et que déjà dans les premiers temps du Bouddisme elles ont dû recourir à de certaines règles qui ont été disposées de manière à empêcher la possibilité du caprice. Cependant cette tentative ne fut pas obligatoire pour les autres écoles; et les Makhaianistes et les mystiques n'ayant jamais renoncé à l'enseignement de l'ancien bouddisme qui, selon leur opinion, a été prononcé (mais non écrit) pour les seules personnes bornées dans leurs capacités, furent, à contre-cœur, autorisés à composer de nouveaux Çoutra, à composer non-seulement de nouveaux faits de la vie de Boudda, mais encore à présenter dans un nouvel éclat ceux qui étaient connus jusqu'à eux. Quoi qu'il en soit, tout ce que nous pouvons dire de positif sur la vie de Boudda consiste en ce qu'après avoir quitté une vie de mortification, il se revêt de la forme de l'indigence, et que, dans cet état, il arrive à

Radtchagrikha, la ville la plus voisine, où il s'établit dans le jardin d'Anatapindada, et qu'il obtient la charité chez les habitants. Mais comme fondateur de la confrérie (car il n'y a pas de doute
24 que au moins les cinq premiers maîtres se convertirent effectivement à lui), on doit conclure qu'il a agi sur eux, non par son seul exemple, en endurant une vie qui réalisait toutes les misères, mais qu'il en a fait l'apologie dans la parole de la prédication.

Les anciens bouddistes comptent que sa suite ou le nombre de ses adhérents fut au moins de mille deux cent cinquante personnes : il y eut parmi elles les célèbres Charipoutra et Maoudgaleiaia, que l'on fête dans les monastères qui furent, dans la suite, fondés sur les lieux de leur naissance. Parmi les autres convertis, les parents de Chakeiamouni lui-même attirent particulièrement l'attention. Leurs légendes les conduisent vers Boudda, c'est une conséquence de sa gloire ; mais nous admettons plutôt que ce qui a eu part à cela, c'est l'anéantissement de la race des Chakeia. Il y eut de particulièrement célèbres : Ananda, confident de Chakeiamouni et son cousin, lui rendant constamment service et (c'est ainsi que cela s'est conservé jusqu'aux temps les plus nouveaux du Bouddisme) qui, après la mort de Boudda en devint le successeur dans l'administration, et l'interprète dans la doctrine; Rakhoula, fils de Chakeiamouni, qui avec le barbier Oupali est mis à la tête des Vinaistes; enfin Devadatta qui, étant aussi cousin de Chakeiamouni, s'en fait l'ennemi après en avoir été le partisan, et qui s'efforce d'attirer de son côté les sectaires et les disciples de Boudda. Les légendes lui donnent des qualités presque égales à celles de son cousin ; mais nous nous engageons à démontrer dans la suite que l'histoire de Devadatta ne présente pas en soi autre chose que la lutte des deux partis principaux dans le Bouddisme. En tous cas, malgré toutes les situations brillantes dont les descriptions en-

tourent Boudda pendant sa vie, il n'y a pas de doute que, près de sa fin, il eut une existence pénible à Magada, où les rois et les notables l'avaient soi-disant honoré cordialement; il dirigea ses voyages vers le nord de l'Inde, et là il rendit l'âme dans une forêt solitaire sous deux arbres inclinés au-dessus de lui.

A en juger par les paroles des légendes qui disent que Boudda ne voulut pas admettre de femmes dans la confrérie qu'il fondait, on peut conclure que la religieuse dans le Bouddisme est une manifestation postérieure; quoi qu'il en soit, on compte parmi les 25
premières des parentes de Chakeiamoûni.

Mais la doctrine de Boudda ne fut pas perdue; la communauté de ses disciples ne fut pas dispersée; elle a été arrosée comme un arbre immense dont les branches s'étendent actuellement depuis le piédestal du Caucase jusqu'au Japon, côtoyant plusieurs fois les rives du Baïkal, et repassant avec ses pagodes dans l'île de Ceylan. Cette dilatation, qui s'est accomplie en mille ans, n'est certainement pas moins intéressante que le développement intérieur de l'idée; et si, ponctuellement et pas à pas, nous pouvons expliquer les dernières phases principales de cet accroissement, alors, pour évaluer pleinement toutes les forces que le Bouddisme a reçues dans cette réalisation de son immense empire, il est indispensablement nécessaire d'avoir une notion de ces coexistences, de ces proportions dans lesquelles, dès les commencements, il s'est agrandi dans ces anciens temps sur son sol natal de l'Inde.

Que les bouddistes se soient efforcés de conserver et de transmettre leur existence historique, c'est ce que nous prouve la quantité des documents qui ne sont conservés que dans leurs livres, et qui servent de moyen unique aussi pour déchiffrer l'histoire de l'Inde; mais que ces faits soient défigurés, mélangés, que les événements de différentes époques soient réunis en une

seule et à contre-sens, qu'un seul et même fait soit raconté avec des circonstances différentes, cela ne sera pas douteux pour ceux qui ont joui des sources déjà connues en Europe. Quand
26 nous analyserons l'histoire du Bouddisme, composée par Daranata, nous aurons occasion de discuter tout cela en détail; ici nous cherchons seulement à présenter dans un trait abrégé d'où provient ce fil embrouillé.

Avant tout se présente cette question : de quelle manière les Bouddistes ont-ils pu conserver les récits sur les premiers temps de leur religion, quand nous avons dans leurs propres relations l'assurance aussi positive que possible, que longtemps encore après Boudda leur doctrine n'existait pas daus une forme écrite? En cherchant à découvrir le rôle que joue cette religion au milieu des contrées dans lesquelles elle s'étend, en cherchant les idées primitives qu'elle représente, et en concluant justement d'après cela à la condition enfantine de l'organisation intellectuelle de l'Inde, qui, pour cette période, ne peut nulle part être connue avec une plus grande authenticité que par les livres bouddiques, nous sommes fermement convaincu que l'écriture fut encore inconnue dans l'Inde pendant plusieurs siècles après l'apparition de Boudda. Comment donc, après cela, espérer de conserver, par la transmission verbale, des événements indubitables, alors que celle-ci remplaçait l'écriture, [et qu'elle était répandue dans les hautes classes, puisque longtemps encore après on donnait aux Bouddistes primitifs la dénomination de Chravaka, ou auditeurs?] Nous ne nous laisserons pas aller dans les détails sur tout cela, mais nous sommes fermement convaincu que les récits sur les plus anciennes origines des Veda, des poëmes épiques et des autres productions qui n'appartiennent

La partie de la phrase placée entre crochets a été supprimée dans la traduction allemande.

pas au Bouddisme, et qui de même sont fabuleuses, c'est-à-dire que si le germe en fut déjà dans la bouche des sacrificateurs, ou diseurs de contes (rapsodes), ni les uns ni les autres ne furent reproduits par l'écriture avant les livres bouddiques; et c'est 27
ainsi que ces derniers, dans le temps seulement où ils commencent à se multiplier, s'efforcent en même temps de convaincre les autres de leur antiquité reculée. Si nous nous mettons au fait des narrations bouddiques, nous serons convaincus que pas une des célèbres écoles indiennes, telles que celle de Lokaiatika, de Nigranta et autres, n'existait encore au temps de la première apparition du Bouddisme, qui, de cette manière, a fait voir la première des écoles qui ont été formées régulièrement dans l'Inde. Si dans les récits sur les discussions de Boudda avec ceux que l'on appelait les six maîtres, on n'a pas arrêté en grande partie les prescriptions sur les doctrines particulières des écoles bouddiques, réciproquement ennemies, et qui se montrèrent bientôt, nous voyons bien d'après ces récits que, dans ces premières discussions, il n'y avait que des opinions partielles qui ne portaient pas même la dénomination d'une école quelconque. Nous ne voyons pas que Boudda ait discuté quelque part, nommément avec les sacrificateurs, une religion quelconque; et les discussions célèbres, qui se continuent pendant quinze fois vingt-quatre heures, nous sont présentées, non sous la forme de disputes philosophiques, mais comme preuves de la force de Boudda plus miraculeuse que celle des autres; c'est ce qui est conservé dans la légende sur les disputes d'Ananda avec Baradvadja et d'autres. Les Bramines existaient alors seulement comme caste, jouissant du respect comme classe des savants, mais non comme sacrificateurs de la religion, et ensuite, d'après leurs opinions, ils pouvaient être partisans ou de Boudda ou d'autres maîtres. Voilà pourquoi nous voyons leurs noms avant

ceux des Chravaka dans la célèbre inscription d'Achoka. S'il est indubitable que cette célèbre inscription appartienne aux temps de ce roi (quoiqu'il y soit fait une mention sur dix-sept écoles bouddiques et le renvoi de missionnaires, elle inspire le doute),
28 elle est la première, la plus ancienne inscription qui se soit retrouvée dans l'Inde, et qui, selon toute croyance, ait paru tout de suite après l'introduction de l'écriture, de même que bientôt après cela chez les bouddistes on mentionne les dispositions d'un livre dans une forme écrite. On peut même penser que les bouddistes, en s'étendant à l'ouest de Magada, furent les premiers à faire connaissance avec l'écriture grecque à Bactra, et qu'ils persuadèrent à Achoka, qui se montrait leur protecteur, de l'adapter à sa langue; c'est peut-être cela qui est conservé dans la légende sur Yachace, qui jette dans le Gange ses tablettes avec une inscription pour que les dragons rapportent au roi Achoka ses trésors qui ont été perdus dans la mer.

Mais les récits bouddiques n'acquièrent pas davantage d'authenticité, même au commencement de l'écriture, et cela dépend sans doute de la base même de la religion bouddique. Comme les Çoutra, ou les livres dans lesquels on explique toute la doctrine bouddique, ont paru aussi après l'écriture, ils ont dû être rapportés aux temps de la vie de Boudda; alors les personnages qui y sont mentionnés sont rangés parmi ses contemporains. De cette manière, Maoudgaleiaiana, Kateiaiana et même Mandjouchri, qui jouent un rôle important dans les destinées de la religion bouddique, ne peuvent pas avoir été retranchés de leur époque authentique par un historien du Bouddisme. Pour ce qui concerne les temps de l'existence de Boudda lui même, si les traditions n'ont pu en conserver l'entière authenticité, nous devons chercher à la retrouver dans la confrontation entre les événements postérieurs et dans la série des rois qui suivirent

Adjatachatrou, contemporain de Chakeiamouni, et ce point, qui a été complétement éclairci de nos jours par les travaux de Lassen, peut être résolu absolument. Pour ce qui concerne les contradictions qui se rencontrent dans les systèmes communiqués par les Chinois, et encore plus par les Thibétains, il faut remarquer qu'elles sont fondées, non pas tant sur le désir de donner à leur maître la plus grande antiquité possible, que sur 29
les contradictions qui se trouvent dans les Çoutra eux-mêmes, conséquence inévitable de leur apparition non simultanée, ce qui fait que l'on parle dans un Çoutra de ce qui est inconnu dans un autre. Ainsi quelques Çoutra se sont répandus en forme de prophéties sur les futures destinées du Bouddisme, ont annoncé les périodes certaines de l'élévation et de la chute de cette religion et en caractérisent certaines périodes par des traits particuliers : l'historien ne peut pas ne pas prendre en considération ces prétendues prophéties, et il doit indispensablement s'y conformer. D'un autre côté, il y a dans quelques Çoutra certains événements marqués par des phénomènes célestes, une éclipse de soleil, etc. Les bouddistes prennent leurs livres astronomiques et, uniquement d'après leurs calculs, il se mettent à déterminer les temps de l'existence de Boudda; tels sont particulièrement les systèmes très-variés des Thibétains. Nous ne pouvons pas décider d'où cela est venu : vraisemblablement que dans les Çoutra où sont mentionnées des circonstances analogues qui se rapportent à une époque connue, ils ont voulu la marquer par des calculs astronomiques, mais, ou leur méthode n'était pas exacte parce qu'elle différait de celle dont se servaient les anciens astronomes, ou que des fautes s'étaient introduites dans ces mêmes calculs.

La destinée elle-même de la religion bouddique présente encore plus de motifs aux contradictions. Nous voyons que le Bouddisme (environ un siècle après son apparition) se déchire

par différentes controverses, qui, s'étendant de plus en plus loin, forment en lui dix-huit écoles qui sont en désaccord. Il est évi-
30 dent que dans ces débats, dans ce désaccord, il a dû naître une quantité de sectes opposées et de légendes. Chaque école devait accuser l'autre d'être une production du diable, et en même temps elle démontrait la vérité de ses opinions par des légendes de formes différentes. Mais en même temps et indépendamment de la controverse, la propagation du Bouddisme dans les localités fut la cause de sa division en écoles : ces localités ou par des rapports politiques, ou même, malgré les affirmations de quelques-uns, parce qu'il n'y avait pas de liens étroits dans le Bouddisme, ont pu être séparées l'une de l'autre, et n'ayant pas en vue de combattre une personne quelconque, elles ont continué de compléter les idées de la religion qui leur avait été apportée, tout en se conformant au développement intellectuel, aux nécessités, et en remplissant les légendes de personnages qui agissaient dans le cercle de ces localités. Cependant avec le temps les fruits de cette activité isolée, les discussions partielles, deviennent le seul patrimoine de toute la religion bouddique, et durent y occuper une place incontestable. Nous trouvons que par le moyen, soit d'une assemblée générale du clergé bouddique dans la partie septentrionale de l'Inde, ou encore plus par la concentration du Bouddisme à Magada où, dans le lieu illustré par les exploits de Boudda, s'élève le temple Nalanda, où affluent toutes les célébrités et où s'empressent de s'instruire tous les Bouddistes de toutes les contrées qui s'étaient d'abord partagé le bouddisme, on s'est plus attaché aux pensées réconciliantes, on s'est efforcé de constituer un seul système, de faire des concessions de tous les côtés ; dans la suite des temps se sont élevées de nouvelles contestations produites par le Makhaiana, et de nouveau se fit la même réconciliation. Maintenant sous quel as-

pect doit-on montrer les personnages qui ont pris part à cette dissension énoncée plus haut : ils ont été exaltés par les uns et blâmés par les autres. Si Makhadeva, Naga, Badra et d'autres 31
qui ont suscité la division, et qui, d'après les paroles des uns, furent l'incarnation du démon, ce n'est pas moins aussi par la discussion qu'ils ont produite que sont nées les écoles qui en ont adopté les opinions, et d'après cela elles n'ont pu les voir des mêmes yeux; ces personnages devaient, dans un autre endroit, être présentés tout à fait sous un autre jour; de quelle manière un Bouddiste orthodoxe peut-il expliquer son histoire à un juste point de vue? inévitablement, il doit changer les dénominations, et transporter à une autre époque et dans un autre lieu les événements et les personnes. Il n'y a point de doute que, sous les noms Naga et Makhadeva, qui ont pris parti dans la première division, se cache déjà un mélange de légendes sur la dernière discussion qui a été élevée dans le Bouddisme par Nagardjouna et son disciple Areiadeva, fondateurs du Makhaiana. Nous verrons plus loin que la vie de Nagardjouna est rapportée à quatre cents, ou selon d'autres (ce qui est encore plus juste), à cinq cents ans après Boudda; cent ans après lui a dû vivre Areiaçanga [1]; il n'y a aucune possibilité d'admettre que dans une si courte période se soit déroulée cette immense littérature du Makhaiana, avec laquelle nous ferons connaissance plus loin; il est visible que le germe en a dû être trouvé dans les idées de quelqu'une des premières écoles et qu'il ne s'est fait voir, dans une forme beaucoup plus élaborée, que par Nagardjouna à une

[1] D'après les uns, la vie de ce personnage est placée neuf cents après Boudda, et six cents ans suivant d'autres; mais si la mort de Boudda est arrivée cinq cent quarante-quatre ans avant la naissance de Jésus-Christ, alors, d'après ce calcul, Areiaçanga aurait dû vivre dans le IVe siècle après la naissance de Jésus-Christ; ce que l'on ne peut admettre.

époque déterminée; c'est pour cela que dans le Khinaiana nous trouvons déjà beaucoup de termes qui ne sont expliqués pleinement que dans le Makhaiana. En partant de cette base, nous pensons que dans les légendes sur les premières discussions, il a été intercalé par les Chravaka, beaucoup de ces temps subséquents, ou que Nagardjouna, fondateur du Makhaiana, s'est effectivement caché sous le nom propre de Naga. En général donc, comme la partie principale de l'histoire est venue jusqu'à nous par le moyen des Makhaianistes, qui font descendre aussi leur doctrine directement de Boudda, il est clair que, pour pouvoir cacher leurs fins, ils ont dû altérer les traditions des Chravaka, dissimuler les circonstances de leur accroissement, et, pour ne point découvrir de quelle manière ils avaient peu à peu développé leur enseignement, ils durent ne point reconnaître comme leurs maîtres des personnes injuriées par les Chravaka. Ils font voir encore plus les mélanges dans les efforts pour changer en Makhaianistes les individus des Chravaka, et en présentant des personnages anciens comme des disciples ayant existé depuis longtemps, enfin l'état de fausseté des œuvres attribuées toutes au commencement au seul Boudda, et qui maintenant sont mises sur le compte d'autres personnages; c'est par cela que se fait connaître le désir de se protéger par une autorité. Ajoutons à l'erreur citée plus haut, et qui provient de l'ignorance (par exemple la réunion des deux Achoka en une seule personne), ajoutons la transposition des rois, une suite de transpositions des temps de l'existence des personnes ayant quelque considération dans le Bouddisme, enfin l'effort de passer sous silence ces époques et ces rois qui furent défavorables à la foi. Il est difficile, au milieu d'un tel chaos, de pénétrer dans les vrais faits historiques; mais malgré cela, et même sans le secours d'autres indications étrangères, il y a dans le Bouddisme même beaucoup de moyens

pour pénétrer dans sa vie intérieure. Nous avons près de nous
la riche littérature qui appartient à tous les degrés de la vie de
cette religion : fermons l'oreille afin de n'être point entraînés par
les récits de ses panégyristes; combattons avec la disposition à
nous méfier des époques auxquelles on rapporte leur apparition;
et cependant, c'est après nne comparaison soigneuse que nous
conclurons que l'ancienneté d'un livre est préférable à celle d'un 33
autre. De ces courtes réflexions nous conclurons, comme dans
les intégrales, snr l'entier, sur l'inconnu, et alors va s'ouvrir
devant nous nne vie intellectuelle et laborieuse qui se développera
graduellement depuis les plus simples et les plus enfantines
idées jusqu'à nn plein et vaste système. Si cela ne devient pas
entièrement cette histoire que nous cherchons, cette histoire qui
explique habilement chaque année, qui inscrit tous les noms sur
ses pages, nous n'en aurons pas moins devant nous un tableau
vivant historique qui nous montre comment une pensée jetée
presque au hasard, se revêt de formes, comment ensuite elle prend
des directions divergentes, comment elle fait voir graduellement
une série de questions qui produisent un soulèvement, qui sont décidées
différemment, quand on jette les yeux sur la direction prise.
De ce point se découvre à nons non-seulement la vie intérieure du
Bouddisme, mais encore ses rapports avec les autres écoles, et de
cette manière nous aurons une idée du développement de toute la
civilisation indienne, quoique nous ne soyons pas en état de définir
avec pouctualité les personnes ni les temps. Enfin nous ne pouvons
espérer de réaliser pleinement notre intention par nos propres
travaux; mais nous croyons qu'ils ne seront généralement pas
infructueux pour les futures combinaisons. Nous nous efforçons
seulement ici d'expliquer en peu de mots les événements des
destinées du Bouddisme qui nous sont racontées par les historiens,
et les points essentiels de cette doctrine dont nous remettons

l'analyse détaillée et l'histoire aux soins des chapitres suivants.

Tout ce qu'on peut tirer des nombreux récits des bouddistes sur les destinées de cette doctrine, c'est que, dès les commencements, la société fondée par Chakeiamouni et persévérante à en
34 suivre les ordonnances, se propage en paix dans différentes contrées, et trouve chez les habitants un accueil bienveillant et cordial. Après cela, à la suite de cette même propagation, comme nous le supposons ou comme on l'assure, des mésintelligences parurent dans certaines localités relativement à l'accomplissement des ordonnances de la société, ou vinrent de la contradiction dans les commentaires sur les opinions de la doctrine, ou de l'un et de l'autre; alors commencèrent à naître des controverses et des explications qui servirent de motifs à la formation des différentes écoles. Dans cette seconde période, comme nous le voyons, on convoque une quantité de conciles dans lesquels d'abord on juge ceux qui se sont rendus coupables (concile de Vaichali), ensuite on discute les contradictions dans les opinions (concile sous Achoka), enfin, dans les derniers, on s'efforce de rapprocher ou de mettre d'accord les partis ennemis, en même temps qu'on examinait en général en quoi consiste la doctrine de Boudda (concile de Vatcipoutra); ou bien on faisait le code de la doctrine de Boudda (concile convoqué par Kanichka). Après cela, dans la troisième période, chacune des écoles, tout en conservant ses traits distinctifs, continue dans son cercle à jouir en paix de l'existence, et, vraisemblablement, en développant ses idées. En ce qui concerne le côté philosophique de la doctrine, nous pensons que les dix-huit écoles, qui sont provenues dans le temps des premières discussions, se sont réunies en deux branches principales ou théories : celles de Vaïbachika et celle de Çaoutrantika. Pour ces écoles, cette période dura pendant un temps considérable jusqu'à leur disparition qui arriva par les manières

violentes d'ennemis extérieurs, ou par la fusion qui s'opéra dans l'enseignement, et qui commença dans ces débats, tout en organisant entièrement un nouveau système qui a pris la dénomination de Makhaiana ou de nouveau Bouddisme. Pour ce qui 35
regarde l'existence de cette religion nouvelle, nous avons sur ces temps et sur elle beaucoup plus d'actes qui montrent, qu'après avoir travaillé à se perfectionner, elle avance gravement dans la carrière historique, c'est-à-dire vers les temps d'Areïaçanga. Les destinées de cet enseignement sont connues avec authenticité dans toute l'Inde, et de plus au Thibet, en Chine et en Mongolie, contrées auxquelles nous limitons le cercle de nos découvertes, en nous guidant par les ressources que nous avons. Quant aux trois phases principales de l'histoire de l'ancien Bouddisme, on ne peut pas parler d'une manière positive sur l'une d'elles. La première période, à laquelle on n'assigne qu'un temps très-court, nommément presque un seul siècle après la mort de Boudda, ce qui est assez invraisemblable, nous expose la religion sous la forme du Patriarcat. On nous énumère une série de survivances ou de personnages célèbres qui se sont succédé presque immédiatement l'un à l'autre, tandis qu'il y a tant de preuves que ces sept personnages (puisque leur nombre est tel dans cette période) n'ont pas pu vivre comme des Patriarches. Sans parler de Madeiantika, que les uns mettent au nombre de ces survivances, que d'autres en excluent, et que d'autres regardent comme disciple d'Ananda, les annales de Cachemire le portent beaucoup plus tard; nous voyons que ni Ditika, ni Kala, ni Çoudarchana, les derniers de cette suite de patriarches, ne sont connus dans les sources chinoises. L'opinion est même incertaine si c'est à ce dernier qu'a pu s'interrompre la survivance après Boudda. L'authenticité de leurs traditions sur les survivances peut se juger par là qu'ils comptent depuis Boudda lui-même

jusqu'à Bodidarma, qui a donné au Bouddisme une base solide en Chine, en tout vingt-huit survivances. Mais nous supposons que ce calcul n'est pas absolu parce que nous en avons d'autres dans lesquels le nombre des personnes se monte à plus de cin-
36 quante, trois cent dix-sept ans après J.-C., et nous sommes convaincu par toutes ces contradictions que les récits sur les survivances ne sont l'œuvre que d'une seule école.

Effectivement, quand nous nous appliquons à l'examen des anciennes dispositions du Vinaia, rien n'y donne à entendre la présence dans le Bouddisme d'un gouverneur quelconque qui commande à tous. L'unique primauté d'un senl membre sur les autres est attribuée à l'ancienneté, elle ne tient ni à l'âge, ni aux talents, mais au temps de l'entrée dans l'état spirituel.

La seconde période, temps de controverse, tient aussi occultes les indications authentiques. Nous avons déjà exprimé notre opinion sur les causes pour lesquelles ici les personnalités sont cachées. Les plus anciens écrivains ont composé pour nous un recueil des opinions principales de chacune des écoles qui se sont formées dans cette controverse, ce qui, certainement, ne présente pas peu d'intérêt; mais c'est en vain que nous nous efforçons d'y trouver quelque chose dans le genre historique; nous ne savons pas même en abrégé le sort de quelqu'une de ces écoles, ni dans quelles conditions elle a commencé, quel en a été le fondateur, ni où elle s'est répandue. Enfin le plus vraisemblable, c'est que ces écoles ont dû avoir leur littérature particulière, et que personne n'en parle. Dans la troisième période nous trouvons seulement des fragments d'indications assombries souvent par l'éloignement des temps et des lieux. D'après tout on peut juger que cette période aurait pu être facilement historique, mais les Makhaianistes, qui pour nous se sont faits historiens, sont coupables en ce qu'ils n'ont eu en vue que leur seule école

qui a absorbé toute leur attentiou, et qui peu à peu a absorbé toutes les écoles de l'ancien Bouddisme.

Après avoir fait ce court abrégé de toute l'histoire du Bouddisme, nous ne nous croyons pas en droit d'éloigner de notre vue ces contes qui nous sont transmis ponr de l'histoire; ils ser- 37
vent de moyen facile pour conclure dans toutes les suppositions vraisemblables et plausibles sur ce qui est commun à tout le Bouddisme, et sur sa destinée; et, sans nous laisser aller à un examen détaillé, nous nous efforcerons d'en faire une esquisse abrégée en suivant l'nne des histoires les plns circonstanciées du Bouddisme, composée par le Thibétain Daranata en 1608 après J.-C.

Avant cela nous devons prévenir que, dans les œuvres thibétaines et dans les œuvres chinoises, les noms propres se traduisent et qu'ils rétablissent difficilement les dénominations indiennes propres, excepté celles des personnages connus, c'est pour cela que nous nous sommes décidé, pour ceux dont nous ne pouvons certifier l'authenticité, à y ajouter la dénomination thibétaine, mais de laisser les autres en traduction.

Après la mort de Boudda, son corps, selon la coutume indienne, fut brûlé; mais dans la suite le squelette de Boudda fut nécessaire, et sur cela la légende nous arrête d'abord par la narration du partage de ce squelette. Après cela les disciples de Boudda se rassemblent encore à Magada, sous la présidence de Makhakacheiapa, qui est regardé comme le premier lieutenant de Boudda. Il fallait démontrer aux bouddistes que la doctrine leur avait été transmise sans interruption depuis le maître, et pour cela, dans une diète de paix, cette même année de sa mort, on compléta le premier recueil de la doctrine de Bondda, qui se composait du Çoutra, soi-disant transmis par Ananda et qui commence par ces paroles: « J'ai déjà entendu ainsi dans un temps » (Boudda était là avec celui-ci). Cet empressement à montrer la

place et la personne est fait pour la satisfaction de la critique, et engage plus que tout à douter de cette tradition. Une collection réelle de la doctrine si rapprochée de la mort de Boudda, pouvait faire perdre de vue nne semblable nécessité. En même
38 temps, cette forme n'a certainement été adoptée qu'à l'époque où dans les conciles on commença à écrire la doctrine qui venait de Boudda selon la tradition; c'est la meillenre preuve qu'auparavant il n'y avait point d'écriture. Outre cela, c'est là aussi que furent, dit-on, rassemblés les *Vinaia* qui furent expliqués par Oupali, et les *Abidarma*, dont Makhakacheiapa dirigea la rédaction. En examinant ce dernier genre de composition, dont on a déjà assez dit que ce ne sont pas les paroles de Boudda, mais des commentaires sur sa doctrine et qu'ils présentent des recherches psychologiques détaillées, est-il possible d'en admettre l'existence dans ce même temps et dans la même forme dans laquelle ils sont parvenus jusqu'à nous? Les poursuites qu'a exercées Makhakacheiapa contre Ananda, l'apologie du dernier et son triomphe enfin qui sont racontés dans la légende, disent mieux que tout que la légende a été composée après les discussions qui ont eu lieu entre les Çaoutrantika et les Vaïbachika, partisans des Abidarma, et parmi lesquels les uns et les autres ont leurs représentants dans les personnes d'Ananda et de Kacheiapa. La réconciliation de ces deux patriarches se fait voir dans la destinée ultérieure de la controverse. D'après les paroles de Ciouane-tzzane, c'est dans ce même temps qu'arriva la division du Bouddisme entre les Makhaçangika et les Stavira; mais d'autres légendes la reportent à des temps postérieurs.

Ensuite sous Kacheiapa il n'est rien arrivé d'important. Sa présidence s'est continuée pendant dix ans, et il l'a transmise à Ananda, qui l'a gardée pendant près de quarante ans et qui mourut à peu près dans le même temps que le roi Adjatachatrou,

qui aussi avait reconnu Boudda. Les légendes racontent que ce fut Ananda qui illumina l'esprit de Kanakavarna, de Baradvadja et de Chanavacika, dont le dernier fut reconnu comme son successeur, et qui demeura à Chravasti; cependant à Varanaci, ou Benarès, où il parait qu'il justifia isolément Madeiantika (ཉི་མ་གུང
— en chinois Mo-tiane-di-tzia) qui fut converti par Ananda 39
avant la mort de celui-ci, les habitants commencèrent à être incommodés par la quantité des mendiants, et Madeiantika, d'après les paroles de la légende, s'envola dans les airs avec dix mille arkhane et arriva dans le nord sur la montagne Ouchira où il s'établit, et d'où il répandit la doctrine de Boudda, qui de là a particulièrement fleuri dans le nord. Ceci, comme nous le le voyons, est une légende locale dans laquelle se cache une allusion à l'ancien éloignement des Ctavira dans les monts neigeux; cependant par elle on peut conclure que non-seulement il y avait, comme on le voit, du désaccord entre les confréries, que Madeiantika ne se soumit pas à Chanavacika, mais que cette persécution du bouddisme servit de moyen à son expansion. Et maintenant quand, si vite après la mort de Boudda, nous le voyons aux frontières de Cachemire[1], peut-on supposer que les contrées qui sont situées sur la route de Magada à Cachemire soient restées étrangères à cette croyance? Quoi qu'il en soit, si la propagation du Bouddisme à Cachemire est arrivée plus tard que

[1] Madeiantika descendit des monts Ouchira à Cachemire, qui fut un lac ou qui fut habité par des dragons; après les avoir chassés et avoir appelé des monts Ouchira cinq cents hommes de sa suite, et des Bramanes et des bourgeois de Bénarès, il s'établit avec eux; après cela se transportèrent aussi beaucoup de populations de différentes contrées. Du temps de Madeiantika ils bâtirent neuf villes, une quantité de villages et douze temples; ensuite il fit fructifier le safran, qui avait été apporté des monts Gandamadana, et par là il enrichit son royaume. Jusqu'à présent le safran de Cachemire est vanté dans tout l'Orient. (Voyez l'Histoire de Daranata, chap. III.)

le temps désigné, elle a une signification importante dans l'histoire de cette religion. Dès ce moment cette contrée devient une nouvelle représentante de la religion et d'une école particulière. D'après cela, il est clair que Madeiantika est regardé comme allant de pair avec les véritables patriarches et même il est compté
40 dans leur nombre. C'est ici que commencent une quantité de Çoutra, et encore plus, c'est le lieu natal des célèbres Chastra ou Abidarma; c'est ici qu'eurent lieu les fameux débats entre les Çaoutrantika et les Vaibachika.

Cachemire eut une importante influence sur l'extension du Bouddisme à toutes les régions de l'Inde. De là il se répand dans la célèbre Kandahar ou Tzzan-do-la, et dans le Caboul, et il suffit de lire seulement la description de Ciouan-tzzane pour voir que ces contrées sont la seconde patrie du Bouddisme, et que ce voyageur a cherché dans ces endroits des monuments de la vie de Boudda. De là le Bouddisme se répandit dans la Bactriane, où la ville de Gasma devint par la suite le dépôt et la pépinière de la science de la magie. Après avoir enveloppé la ville de Gindoukouch, le Bouddisme embrassa tout ce qui aujourd'hui est nommé le Turkestan, dépendant et indépendant, et ici il ne fut déraciné que par le Mahométisme, et cela après la dynastie de Youan. Le Mahométisme se répandit dans l'Inde quand le Bouddisme s'y affaiblit; cependant cette dernière doctrine le regarde comme son plus dangereux ennemi, et cette opinion se rapporte notamment aux contrées hors de l'Inde. C'est de Cachemire que le Bouddisme se répandit d'une manière remarquable dans le Thibet, et c'est de ce dernier pays que l'on a reçu beaucoup d'œuvres littéraires. Tel est le rôle de cette contrée dans l'histoire du Bouddisme.

Dans l'Histoire de Chanavacika (Daranata, ch. III) nous trouvons un fait important sur la situation du Bouddisme dans ce temps-là. La légende lui attribue la conversion d'environ deux mille

personnes de la suite du feu roi Coudanou (?ཀུན་བཟང་); à Adjatachatrou avait succédé son fils Çoubakhou (?ལག་བཟང་), et pendant dix ans après celui-ci, ce fut son fils Coudanou ; et l'on rapporte qu'il passait avec elles le temps des *Varchika*, ou des pluies d'été, dans le cimetière de Chitavana (?བསིལ་མའི་ཚལ). Conséquemment dans ce temps-là le Bouddisme était encore loin de la vie monastique.

A Chanavacika succéda Oupagoupta (ཉེ་སྦས་), fils d'un vendeur de chandelles à parfumer. C'est sous lui que, pour la première fois, se manifeste l'édification des temples bouddiques[1] (mais pas encore celle des monastères). Oupagoupta s'établit à Matoura[2] où deux anciens, Nata et Bata, avaient bâti un temple sur la montagne Chirace (शिरस्) et qu'il fut connu sous le nom de Natabatikavikhara[3]. Il paraît que ce fut alors que naquit la pensée d'élever des idoles à Boudda, parce que la légende rapporte que Oupagoupta avait demandé au démon, qu'il avait converti au Bouddisme, de lui faire voir la forme de Boudda. Dans ce même temps (Daranata, ch. IV), dans le nord et pour un seul Arkhane, Outtara, (བླ་མ), vraisemblablement le même dont on parle à l'occasion de la séparation des écoles, bâtit le temple Koukkoutarama (བྱ་གག་ཀུན་དགའ་ར་བ). Cet Outtara profita de la position particulière du roi Makhendra (དབང་ཆེན), fils et successeur de Çoudanou. Il est vraisemblable que ce fut cette préférence qui fut la cause que

[1] Daranata, chap. IV.

[2] Cette transmigration des patriarches d'un endroit dans un autre confirme aussi la pensée que la survivance directe n'existait pas, mais que les localités célèbres y élevaient leurs personnages célèbres.

[3] Il est fait mention de ce temple dans Ciouane-tzzane, tome IV. La traduction allemande ajoute : Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois par Ciouane-Tzzane, et du chinois en français par M. Stanislas Julien, t. I, p. 210.

Onpagoupta s'éloigna de Matoura, où il avait passé toute sa vie. Dans ce qui relie cet Outtara à l'histoire, on raconte la légende sur les trois frères Djaia (? རྒྱལ་བ), Badradjaia (? ལེགས་རྒྱལ) et Pouncia, parmi lesquels, dès les commencements, l'un croit à
12 Makhadeva ou Chiva, le seconde à Kapila (སེར་སྐྱ), et le troisième à Boudda ; mais ensuite, tous les trois fléchis par Outtara se convertirent an dernier, et érigèrent en son honneur chacun un temple avec des idoles, le premier à Benarès, sur la place où la légende, vraisemblablement composée après, attribue à Boudda d'avoir fait tourner la rone de la loi dans ce temple ; le second frère édifia un temple à Radjagrikha dans le jardin Venonvana (འོད་མའི་ཚལ), et le troisième à Bodimanda, on bien à ce même endroit où Boudda a conqnis son état. C'est *Gandola*, où se tronve placée l'idole Makhabodi élevée, selon la légende, par un sculpteur céleste ; dans ses yeux étaient enchâssées les plus brillantes émeraudes (achmagarba), et sur le sommet de la tête scintille un précieux saphir (indranila)[1].

Il se peut que la construction des temples ne soit arrivée que quelqne temps après ; il est vraisemblable que dans la légende sur les trois frères se cache plutôt ce sens que trois monastères célèbres se sont trouvés dans une mutuelle union amicale et qu'ils ont été édifiés par les partisans d'Outtara, dont le nom est cité au nombre des fondateurs d'une école particulière. Mais le plus important de tout cela ponr nous, c'est que dans ces trois temples il faut chercher le commencement de ces Coutra dans lesquels on se mit à expliqner la vie de Boudda et ses prédications. Si les Coutra ont été arrangés dans un autre endroit, il est très-possible que les actions du temps du maître y aient été aussi trans-

[1] Ciouane-tzzane parle de cela en détail au chapitre VIII ; seulement, d'après ses paroles, il faut remarquer que l'idole Makhabodi fut érigée après Achoka par un bramine qu'il ne nomme pas.

portées; et que là aussi soient apparus les noms de Maoudgaleiaiana, Charipoutra et d'autres, tont à fait comme Kateiaiana, qui vécut environ 500 ans après Boudda (*voyez* la Vie de Vaçou- 43
bandou dans la traduction chinoise), et qui est transporté à l'époque du maître, et dont il est fait le disciple. Mais le plus important de tout, c'est cette conclusion, que cette transition de la vie d'ermite à la vie de monastère a commencé la propagation de la foi, et que l'apparition des personnes qui n'avaient pas le droit d'être des représentants de la confrérie, jouissaient d'une grande influence chez les rois ou chez les particuliers, et qu'elles ont indubitablement commencé ces directions et ces divisions qui naquirent dans le Bouddisme, parce qu'il n'y avait pas d'indispensabilité de suivre sous ce rapport les traditions qui n'ont commencé que dans un temps postérieur.

Les Chinois nous assurent que la vie d'Oupagoupta tombe dans le même temps que la vie du célèbre roi indien Achoka, sous lequel a commencé la première division du Bouddisme; mais nous suivons dans notre récit l'Histoire du Bouddisme composée au Thibet par Daranata, et qui reporte plus tard la vie d'Achoka; si, au moins, on n'admet pas qu'il y a eu deux Achoka, ce que notre auteur n'accorde pas, alors la vie d'Oupagoupta à Matoura, et sur cela les traditions chinoises sont d'accord, démontre que s'il a vécu sous ce roi, qui dans la suite fut un fervent bouddiste, il ne lui fut pas nécessaire de s'éloigner de la nouvelle capitale de l'Inde, Patalipoutra [1]. Avec la tradition sur la propagation

[1] Il est certain que les bouddistes du nord mêlent dans une seule personne les deux Achoka qui entre eux, selon l'opinion des sanscriptologues, sont séparés par deux siècles; Kalachoka vécut soi-disant à la moitié du V[e] siècle, mais Darmachoka vécut à la moitié du III[e] avant la naissance de J.-C. Les divisions effectives ont commencé dans l'intervalle de leur règne, mais par ce mélange ils ont dû confondre les traditions des différentes époques.

du Bouddisme arrive aussi cette légende sur Oupagoupta, que le
44 nombre de ses convertis fut si grand que une grotte énorme fut remplie des brins de paille jetés par chacun des consacrés. Les légendes transportent de lieu en lieu les faits de Ditika, le patriarche bouddique suivant, et le lieutenant d'Oupagoupta. Lui-même, de la race des Oudjaiani, voyage dans des contrées différentes jusqu'à son arrivée à Matoura ; ensuite il fait l'apologie de la doctrine dans six villes (d'où l'on peut conclure clairement que la prépondérance des patriarches ne s'était pas étendue plus loin et que là elle était contestée), ensuite il s'envole par les airs jusqu'à Togara (notre Bactra) où régnait alors Minara, où l'on n'avait pas d'idée sur le péché, où l'on honorait *le Dieu du ciel* en apportant en sacrifice sur les bûchers du blé, des étoffes et des objets précieux. Ditika convertit cette contrée, et entre elle et Cachemire fut établi dans le même temps un chemin sûr et commode par lequel arrivèrent de cette dernière beaucoup de Çtavira qui répandirent encore plus la religion. Sous le roi Minara et son fils furent élevés jusqu'à cinquante vastes temples dans lesquels étaient réunis une quantité de prêtres. Il est évident que Ditika n'a pu, en personne, participer ici à la propagation du Bouddisme, et vraisemblablement sa légende le dit pour ajouter plus d'illustration à cette œuvre. Il est évident aussi qu'aussitôt que le Bouddisme se fut fortifié à Cachemire, il se mit à envoyer des missionnaires dans toutes les contrées.

A cette période se rattache aussi la propagation du Bouddisme dans d'autres pays. C'est de cette manière merveilleuse que Ditika répandit la lumière dans l'Orient à Kamaroupa, où s'élève le temple Makhactoupa (? མཆོད་རྟེན་ཆེན་པོ), et au sud dans le royaume de Malava, où règne, sans couronne, le brahmine Adarpa (? དྲེགས་མེད), qui offre des hommes en sacrifice, et qui célèbre Gomada (sacrifice d'écorces d'arbres) sous la prési-

dence du Richi Brigourakchaça, descendant de la race de Brigou; et là s'élève aussi un temple. Cette explication sur les temples érigés fait naître aussi du doute sur la propagation du Bouddisme dans un temps aussi éloigné. Dans la Biographie de Nagardjouna, qui vivait beaucoup plus tard, nous voyons que le Bouddisme n'était pas encore connu dans l'Inde méridionale, et ainsi la légende est bâtie sur un temple qui a eu un grand intérêt à attribuer sa fondation à un personnage si célèbre. Le royaume de Oudjaiani, qui appartenait à celui de Malava, patrie de Ditika, s'enorgueillit de ce que ce patriarche y mourut en remettant à Kala (?ནག་པོ) l'administration de la religion. D'après le récit de Daranata, nous apprenons seulement que Kala participa à l'œuvre de la conversion de Ceylan, tandis que d'autres relations attribuent cet événement à Makhendra, frère d'Achoka. On fait habituellement succéder Çoudarchana à Kala.

Çoudarchana était né à l'Occident dans le royaume de Baroukatcha, et sortait de la population des Pandava (སྐྱ་སེང་). Il éclaira par la doctrine la contrée de Cindou, où soi-disant on avait introduit des sacrifices humains au rakchacka Khingalatchi. Il suffit de dire de lui qu'il visita toutes les parties de l'Inde méridionale, et qu'il les pourvut de temples et de prêtres. Bientôt après, le Bouddisme fut transporté aussi à Oriçça. De cette manière nous comprenons pourquoi, dans la série des patriarches, on a mis Ditika, Kala et Çoudarchana, comme on y avait mis d'abord Madeiantika, le civilisateur de Cachemire; mais doit-on croire qu'ils aient vécu exactement dans cet ordre et dans un temps si près de Boudda[1]. Ne faut-il pas supposer plutôt d'après

[1] Nous avons déjà fait mention plus haut que la première période jusqu'au, commencement des débats entre les Bouddistes, n'a compris qu'un temps très-court. On en doit chercher la raison dans la confusion des dénominations des deux Achoka. Si Kalachoka a vécu cent ans après Boudda, on doit

46 cela qu'ils n'ont apparu qu'alors que le Bouddisme se démembrait en écoles, et que ces écoles ont participé à la conservation

---

de même supposer que tout ce qui est arrivé jusqu'au temps du second, a dû être accompli dans cette période. Voilà comment Daranata nous transmet l'ordre de la succession royale. Après Adjatachatrou, Coubakhou
46 (ལག་བཟང) règne pendant dix ans; il eut pour successeur son fils Çoudanou (གཞུ་བཟང) et, d'après Lassen, Danoubadra et Oudaïbadra); après celui-ci, et du temps d'Oupagoupta, son fils Makhendra régna pendant neuf ans, et Tchamacha, fils de ce dernier, régna vingt-deux ans. Celui-ci laissa douze fils dont quelques-uns montèrent sur le trône, mais ils ne purent s'y maintenir longtemps. Le gouvernement se trouva dans les mains du brahmine Gambirachila (ངང་ཚུལ་ཟབ་པ). Dans ce temps (Daranata, chap. VI), dans le royaume Tchamparna qui appartenait à la génération des Kourou, il y eut un roi Nemita qui descendait de la race du Soleil. Il avait six fils nés de femmes légitimes, et en outre il lui était né de la fille d'un marchand son fils Achoka, auquel il donna en apanage la ville de Paralipoutra, en récompense de sa victoire sur les habitants du Népaul, qui demeuraient dans le royaume de Kacheia, et sur d'autres montagnards. Nemita envoya ses six fils à Magada pour y faire la guerre contre un brahmine habitant cette ville et jouissant de la plus haute réputation, et il se livra plusieurs combats sur les bords du Gange. Nemita mourut subitement, et les grands élevèrent Achoka sur le trône; mais ses frères, qui s'étaient soumis six villes du Magada, régnèrent sur elles. Mais Achoka leur fit tout de suite la guerre, il les tua, et outre ces villes, il s'empara encore de terres si nombreuses que ses domaines s'étendirent de l'Himalaya aux monts Vindeia. Comme auparavant il avait passé quelques années dans les plaisirs, on le surnomma Kamachoka. Ensuite, selon les récits des Bouddistes, il s'abandonna à des violences qui lui procurèrent le surnom de Tchandachoka, mais enfin il fut converti au Bouddisme, et maintenant les légendes lui donnent le nom de Damachoka, et racontent de lui beaucoup de miracles : entre autres, que soi-disant il avait couvert toute la terre de monuments et de temples en l'honneur de Boudda, alors ses domaines s'étendirent soi-disant au delà du Thibet au nord, et jusqu'à l'Océan au sud. Mais il témoigna encore plus d'attention au clergé lorsqu'il lui distribua tous ses trésors, enfin il s'hypothéqua luimême : les grands le dégagèrent, mais vraisemblablementils en furent mécontents, peut-être même le firent-ils descendre du trône parce que l'historien fait, quoique obscurément, allusion à une fin déplorable.

des noms de ces célébrités; que ces écoles se sont formées des Stavira qui s'étaient éloignés de leur patrie primitive, et dont la 47

Chap. VIII. Après la mort d'Achoka, on éleva sur le trône son petit-fils Vigatachoka (མྱ་ངན་བྲལ), fils de Koupala, et la légende sur la cécité que lui infligea sa belle-mère est connne de tous les bouddistes. Presque dans ce même temps on fait mention dn roi Viracena (དཔའ་བོའི་སྡེ) qui honora le Bouddisme. (On est incertain de savoir s'il fut le successeur de Vigatachoka ou Vigatachoka lni-même.) Son fils Nanda (དགའ་བ) régna vingt-neuf ans. Sous lni vécut Panini, le premier grammairien indien et peut-être anssi le premier qui ait introduit l'écriture dans l'Inde. (Chap. X.) Au roi Nanda succéda son fils Makhapadma (? པདྨ་ཆེན་པོ), qui régna à Konçonmapoura (གྲོང་ཁྱེར་མེ་ཏོག). En même temps que les grands, Badra (བཟང་པོ) et Vararoutchi (མཆོག་སྲེད), il protégea le Bonddisme. Ici nous rencontrons la première mention de l'introduction de la littérature sous une forme écrite. Vararontchi fait préparer nne quantité d'exemplaires du Vibacha (བེ་བྲག་བཤད་པ) et les distribue aux prédicateurs. Mais de quelle manière accorder ce récit avec ce que nous avons vu dans un autre endroit : que le Vibacha avait été composé à Cachemire et dans un temps postérieur? D'après nn récit authentique, le Vibacha fut composé encore on du temps d'Apagoupta on de l'arkhane Yachace. Le plus vraisemblable c'est qn'il faut comprendre ici ces ouvrages qui ont précédé la composition dn Vibacha. Est-il possible que Kateiaiana qui a composé l'un des Abidarma, ait composé anssi le commentaire dn Vibacha, tandis qu'il reste encore six antres Abidarma faisant partie de la totalité des idées de ce livre. Quant à ce que l'histoire a conservé le sonvenir du sacrifice de Vararoutchi, on en peut facilement conclnre que l'écritnre était encore rare dans ce temps-là (nous avons dit plus haut qu'elle avait été introdnite du temps de Panini). Quoi qu'il en soit, le sonvenir du Vibacha repose sur ce que peu de temps après il parut un troisième recueil (*) de la doctrine de Boudda dans le royaume de Cachemire ou Djalandara (on n'est pas d'accord sur cela), mais en tous cas ce fnt sons le roi Kanichka, qni dans ce temps régnait sur ces contrées et qui vécut qnatre cents ans après la mort de Boudda. Quoique d'après les sources chinoises il faille conclnre que Kateiaiana, le compositenr dn premier Abidarma, fut

(*) On présume qoe le premier parut toul de suite après la mort de Boudda; le deuxième à l'occasion des débats à Vaïchali; sous le troisième il faut comprendre la diète sous le second Achoka, mais il n'est pas connu des Bouddistes septentrionaux.

48 dénomination démontre qu'ils avaient reconnu une succession.

D'après les sources chinoises, la première division du Boud-

---

le président de cette assemblée, et que dans ce temps il appela Achvagocha pour travailler à la rédaction littéraire du Vibacha, tout nous assure que Kateiaiana vécut beaucoup plus tôt, et que son nom n'est employé ici que pour rappeler qu'il fut le premier représentant des Abidarmistes, qui se métamorphosèrent ensuite en Vaibachiques. D'après la liste qui nous est parvenue des survivants, innombrables en Chine, Kateiaiana est compris dans la cinquième ou septième génération depuis Boudda, tandis que Achvagocha est compté dans la neuvième ou la onzième. Après tout cela le récit de Daranata admet comme plus vraisemblable que le roi Kanichka convoqua les prêtres sous Parchva (Tia-tzzoune, རྩིབས) qui fut l'auteur du Çoutra sur le songe prophétique du roi Krikine qui, selon les sources chinoises et thibétaines, est regardé comme ayant été converti par Achvagocha et qui, d'ennemi de la foi, en devint un fervent adorateur; qui fut le premier lyrique, et qui, par ses hymnes, a transporté le Bouddisme hors du système pédantesque des écoles et l'a fait connaître à la nation que l'on vit alors célébrer Boudda par le chant des odes. Si l'on en croit Daranata (chap. XII), c'est dans ce temps qu'apparut la dénomination de Vaïbachiques et de Çaoutrantiques; on cite Darmatrata (ཆོས་སྐྱོབས) comme le représentant des premiers dans ce temps, mais le premier des Çaoutrantiques fut le grand Ctavira (བཙུན་པ་ཆེན་པོ་གནས་བརྟན), nom propre, comme nous le voyons, qui, peut-être seulement dans ce temps-là, fut changé en nom appellatif dans l'école, qui en fut surnommée, et de laquelle, comme nous le voyons, s'est formée effectivement l'école des Çaoutrantiques. C'est alors qu'apparurent les soi-disant premiers livres canoniques de cette école, tels que le Rosaire des exemples (ཁྱུང་དཔེའི་འཕྲེང་བ) et le Recueil des exemples de celui qui tient la corbeille (སྡེ་སྣོད་འཛིན་པའི་དཔེ་འཁྱུད). Si ces livres ne sont pas dans les recueils qui nous sont connus sous d'autres dénominations, alors ils nous sont généralement inconnus. Ce qu'il y a d'étrange, c'est que ces deux personnages qu'on vient de citer, se rencontrent à Cachemire.

Daranata (chap. XII) dit clairement que, « au temps du troisième concile, « toutes les dix-huit écoles furent reconnues comme enseignement pur, que « le Vinaia avait reçu une forme écrite, ainsi que les Çoutra et les Abidarma, « qui jusqu'alors n'avaient point existé sous cette forme, et que l'on avait

disme commence sous Oupagoupta. Quand il y eut une masse de discussions, le roi Achoka, qui suivit le conseil d'Oupagoupta, 50

« corrigé ceuxqui en avaient été revêtus.» Il est évident que la dernière circonstance n'est qu'une apologie pour ne pas déprécier les gloires de sa religion.

Après la mort de Kanichka et après le troisième concile, on fait mention 49
de deux personnages célèbres parmi les Vaïbachiques : Vaçoumitra, de la race de Marou, et Oudgranta (དབྱངས་སྒྲོགས); dans le dictionnaire thibétain-sanscrit ce mot est traduit par Oudgratri; mais n'est-ce pas Giricena qui, dans la survivance chinoise, est mentionné après Vaçoumitra! Tous les deux habitent Achmaparanta située à l'occident de Cachemire et non loin de Togara.

Achvagoupta et son disciple Nandamitra (དཀའ་བའི་བཤེས་གཉེན) habitaient à Patalipoutra. C'est dans ce même temps qu'apparurent à Magada les deux frères Oupacika (bouddistes séculiers) et Moudgaragomino (ཚོ་བཙུན) et Chankara (བདེ་བྱེད) qui ont chanté les louanges du Bouddisme dans des hymnes conservés dans le Daudjour, et qui ont posé les fondements du célèbre monastère de Nalanda qui devint ensuite le représentant du Bouddisme dans l'Inde centrale. Dès les commencements on y enseigna l'Abidarma (chap. XV), mais dans la suite ce fut le principal séjour de choix du Makhaiana.

Daranata interrompt le fil de sa relation sur les rois de l'Inde, ou de Magada, que nous avons suivis plus haut. Après avoir fait mention du roi Tchandanapala (ཙན་དན་སྐྱོང), sous lequel vécut Indradrouva, auteur de la grammaire Indraveiakarana, après l'avoir fait roi de tout ce qui est sous le soleil (ཉི་འོག), Daranata ne dit pas clairement si ce roi succéda directement à Makhapadma, et s'il descendait de la race d'Achoka. Mais à en juger d'après les dispositions du récit, il dut régner immédiatement après celui-ci. D'après le récit, ce roi régna cent vingt ans environ, et vécut cent cinquante ans. Mais comme dans un autre endroit (chap. XV), Daranata dit que le roi Chankara (བདེ་བྱེད) a vécu cent cinquante ans, et que de nouveau, il fait mention, sous ce roi, de Vararoutchi comme son ministre et l'auteur de la grammaire, on en peut conclure qu'il régna dans l'Inde méridionale, et qu'il fut contemporain de Makhapadma, et, après celui-ci, celui de Bimachoukla que l'on cite comme roi de Bénarès, sous lequel vécut Kalidaça, dans l'histoire duquel Vararontchi prend part. C'est alors qu'ont dû vivre dans l'Occident le roi Chantivakhana (Cha-

50 assembla tout le clergé et lui ordonna, d'après les règlements du Vinaia (?), de juger à la pluralité des voix, qui s'exprimaient par

---

livakhana), et Captavarma, auteur de la composition grammaticale Kalapa.

50 Sous le roi Tchandanapala vécurent, dans la ville de Çaketana, (གནས་བཅས) le Bikchou Makhavireia (བརྩོན་འགྲུས་ཆེན་པོ); à Bénarès, le sectateur des Vaïbachiques, Bouddadeva (སངས་རྒྱས་ལྷ), et à Cachemire le Çaoutrantique Chrilaba (དཔལ་ལེན), qui répandirent la doctrine des Chravaka. Darmatrata, Oudgranta (ou Giricena) Vaçoumitra et Bouddadeva sont comptés comme les quatre grands docteurs des Vaïbachiques, dans l'école desquels les principaux livres canoniques sont : le Rosaire des trois mélanges (སྤེལ་མ་གསུམ་གྱི་ཕྲེང་བ) et la centurie d'Oupadana (གདམས་ངག་རྒྱ་པ), composition qui nous est également inconnue. Environ à cette époque un bramine bâtit cent huit temples dans la ville de Khactinapoura, et il y employa cent huit professeurs du Vinaia.

Après cela Daranata ne raconte que l'histoire partielle de Magada sous les dynasties Tchandra, Pala et Cena qui immédiatement se relevèrent l'une l'autre. C'est au Bengale que parut le roi Kharitchandra qui a commencé la ligne royale des Tchandra. Il sortit de cette race sept rois qui se montrèrent serviteurs du Bouddisme, et qui à cause de cela sont connus sous le même nom commun des sept Tchandra. A Kharitchandra succéda son neveu Akchatchandra, et après celui-ci ce fut son fils Djaiatchandra. Après lui suivit son fils Nematchandra; Panitchandra, Bimatchandra, Çalatchandra, dont il est dit qu'ils ne furent pas assez habiles. Lorsque Nematchandra prit possession du trône, il en fut bientôt privé par son ministre Pouchciamitra (རྒྱལ་བཤེས) qui le lui enleva. On voit que c'est dans ce temps qu'arriva dans l'Inde la première invasion d'étrangers qui furent nommés Tirtika ou hérétiques. Après avoir commencé la guerre contre Poucheiamitra, ils brûlèrent une quantité de temples, dit-on, en commençant depuis Djalandara (dans les environs de Cachemire) jusqu'à Magada, ils tuèrent une quantité de Bikchou; mais une grande partie de ces derniers s'enfuirent dans d'autres pays, et Poucheiamitra lui-même mourut cinq ans après dans le nord. Quelques années avant, avait apparu, dit Daranata, la doctrine du Mletcha
54 (ཀླ་ཀློའི་ཆོས). Sous ce nom, traduit en thibétain, on comprend aujourd'hui le Mahométisme; mais il est très-naturel qu'il soit devenu le nom particulier de la religion du Nord-Ouest, comme celui des nations qui

des brins de paille ou par le ballotage. La majorité favorisa la 54
fondation de l'école des Makhaçangika (ce qui indique un clergé

---

avaient fait irruption dans l'Inde. Les récits sur l'origine de cette religion sont remarquables en ce que les bouddistes attribuent cette origine à un Bikchou qui, chassé de la confrérie, alla dans le royaume de Choulike, situé an-delà de Togara, qui prit le nom de Matara et qui là même cacha sa composition. Dans ce même temps une fille mit au jour un garçon qui, ayant grandi, commença à tout persécuter en disant qu'il n'appartenait à aucune caste. Il se procura la composition cachée par Matara, et ensuite il le rencontra lui-même, puis étant arrivé dans les environs de Macka (la Mecque), il se mit à prêcher sa doctrine, et il prit le nom de Paikhamba et Ardo (Ardechira) (*). Après Çalatchandra régna Tchandragonpta qui acquit un pouvoir extraordinaire. Il fut suivi de son fils Bindouçara (སྙིང་པོའི་ཐུག་ལི); dans les commencements il gouverna le seul royaume de Gaoura, mais Tchanaka, l'un de ses grands seigneurs, fit tuer les nobles et les rois dans seize villes, et roi, il se fit le maître de tout le territoire situé entre la mer d'Orient et la mer d'Occident (chap. XVIII). Ce roi gouverna trente-cinq ans et le prince héritier Chritchandra lui succéda. Après celui-ci régna son fils Darmatchandra qui fut roi dans le seul Orient (à ce qu'il paraît, roi du Bengale); auprès de lui se trouve le seigneur Vaçoubandou. Dans le temps de Darmatchandra (XIX) il y avait à Cachemire le roi Tourouchka, et à Moultan et à Lahore, le roi de Perse Khounimauta qui s'étant brouillé (la cause de la querelle fut la même que celle de Kanichka avec le roi Kaneiakoubdja, (voyez Lassen, page 853) avec Darmotchandra, soumit par les armes le royaume de Magada, et démolit les temples : les prêtres s'enfuirent. Darmatchandra mourut, et son neveu Kanakatchandra, qui lui succéda, se trouva dépendant de Tourouchka. Dans ce même temps Bouddapakcha (སངས་རྒྱས་ཕྱོགས), cousin germain de Darmatchandra, régnait à Bénarès, et étant entré en relations avec l'empereur de la Chine, il attira de son côté les rois et les princes dans l'Occident et l'Inde centrale et après s'être brouillé avec Khounimanta, il le tua et rétablit la religion de Boudda qui était tombée soi-disant pour la seconde fois. Sous ce roi, il y eut comme une troisième chute du Bouddhisme, qui arriva par l'incendie du temple de Nalanda; mais cela touche déjà le Makhaiana, parce que c'était là, comme on le voit, qu'existait sa doctrine qui par là avait été soi-disant privée de

(*) Daranata explique que la première décadence du Bouddisme arriva environ cinq cents ans après la mort de Boudda.

nombreux), tandis que la minorité, qui était composée des meil-
53 **leurs et des plus irréprochables Arkhane, ne put être d'accord**

---

la plus grande partie de ses livres. Dans cette œuvre de la restauration de la religion, on voit figurer le bramine Chankou et le bramine Kilaka (ཕུར་བུ) parmi ceux qui aidèrent le roi. Après cela paraît le roi Karmatchandra pendant que Gambirapakcha (ཟབ་མོའི་ཕྱོགས), fils du roi Bouddapakchi,
52 établissait sa capitale à Pantchala (ལྔ་ལེན) et y régnait 40 ans. Pendant ce temps régna à Cachemire, et pendant près de cent ans, le fils de Tourouchka, Tourouchka Makhaçammata (མང་པོས་བཀུར་བ). Il fit la conquête de Cachemire(?), du Toukharestan, de Gadjana (Gasna) ainsi que d'autres territoires, et fut adorateur des trois richesses. Après la mort de Karmatchandra, son fils Vrikchatchandra monta sur le trône, mais son pouvoir diminua, et Djaleroukha, roi d'Odivicha (Oriçça), commanda à une grande partie de l'Orient (D. chap. XXII). C'est dans ce temps que parurent Vaçoubandou et Areiaçanga, et il s'était passé 900 ans depuis la mort de Boudda. Le roi Gambirapakcha (ཟབ་མོའི་ཕྱོགས) fut le protecteur d'Areiaçanga, et il rassembla les prêtres, parmi lesquels fut ce docteur, dans le temple Ouchmapoura de la ville de Çagara, dans le royaume de Yavana (ནས) non loin de l'Occident. (Chap. XXII.)

Après la mort du roi Gambirapakcha, parut à l'Occident le puissant roi Chrikharcha, né dans le royaume de Marou, et qui se fit le chef de toutes les provinces occidentales. A l'Orient régnaient les descendants de Vrikchatchandra, Vigamatchandra et son fils Kamatchandra, peu dévots au Bouddhisme et estimant particulièrement le Nigranta. Le dernier roi, comme on le voit, se soumit au roi Nagecha des Odivicha, qui était fils de Djamrouta et qui régna sept ans. On cite Nagakecha comme ministre de ce roi. Chrikharcha abolit la doctrine des Metcha en les massacrant à Moultan, (mais un tisserand du Koraçan la répandit de nouveau), et jeta les fondements d'un grand temple bouddique dans chacun des royaumes de Marou, de Malava, de Mevara, de Pitouva et de Tchidavara (qui vraisemblablement lui étaient soumis. A Chrikharcha succéda son fils Chila (ངང་ཚུལ) qui a régné environ cent ans. Quoiqu'on voie encore paraître dans l'Orient la race des Tchandra dans la personne de Cinkhatchandra, elle n'a qu'une petite force, et elle se subordonne au commandement du roi Kharcha ou Cinkha, (སེང་གེ) qui descendait de la famille des Litchavi, et de son fils Barcha. (Dans ce temps vivait aussi Tchandragomine, XXIV). Comme contemporain de Chila dans

avec les autres et prit la dénomination de Stavira (les honorables 54
ou ceux qui demeurent fermes), et ils se répandirent dans les

---

l'Occident, il y eut dans le royaume de Ma-mkha (la Mecque?) le très- 53
puissant roi Veiakoula (གཡོ་བ) qui, par la force l'emportait sur Chila et qui régna 36 ans.

A Barcha succéda son fils, le cinquième Cinkha (སེང་གེ་ལྡ་པ), qui gouverna les contrées qui s'étendent au nord jusqu'au Thibet, au sud jusqu'à Trilinga, à l'Occident jusqu'à Bénarès, et à l'Orient jusqu'à la mer même. Dans ce temps Balatchandra, fils de Cinkhatchandra, fut, par ce roi expulsé du Bengale et gouverna à Tirakhouti. Le plus jeune frère de Cinkha, le cinquième Praçanna (གསལ་བ) gouverna à Magada dans un petit arrondissement. Dans le sud, aux environs du mont Vindeia, on cite dans ce même temps le roi Kouçouma (མེ་ཏོག), et sous Darmakirti on cite Kouçoumadjaia (མེ་ཏོག་རྒྱལ་པོ), fils de Kouçouma. Tous ces rois sont présentés comme adorateurs de Boudda. (Chap. XXV.)

Après la mort de Veiakoula, régna pendant 20 ans son plus jeune frère, le roi Veiakauladrouva (གཡོ་བ་བརྟན་པ) qui gouverna en grande partie l'Occident (s'étant conséquemment mis à la place de Chrikarcha et de Chila). Celui qui lui succéda fut son fils Vichnouradja qui, après avoir exterminé 500 Richi dans le royaume de Khali, dans la ville de Batanagara et à cause de cela s'abima ensuite avec son château. Dans ce temps l'Orient et Magada étaient en grande partie gouvernés par Praditeia (རབ་གསལ), fils du roi Praçanna (གསལ་བ), et après lui, par son fils Makhacciani. Au nord dans la ville de Kharidvara habite l'allié du roi Praditeia, le roi Chakeiamakhabala (སྟོབས་ཆེན) à qui se soumettent toutes les contrées, en commençant par Cachemire. Le fils de Balatchandra, Vimalatchandra accorda sa protection à Amaracinkha, et régna sur le Bengale, sur Kamaroupa et Tirakouti. (Chap. XXVI.)

On suppose que ce fut dans ce temps que parurent des ennemis terribles pour les bouddistes, Cankaraatcharcia et son disciple Bataatchareia, qui exterminèrent le Bouddisme, le premier dans le Bengale, le second, à Oriçça. Peu après ceux-ci, les Bouddistes furent poursuivis dans le Sud par Koumaralila et Kanadarorou. Ici on fait mention du roi bouddiste Chalivakhana. Quoique les bouddistes racontent que dans la suite Darmakirti triompha, dans les discussions, de Koumaralita, de Chankaratchareia et de Bataatchareia, cependant Danarata dit (chap. XXVII) que dans le

montagnes neigeuses. Mais on ne dit pas encore en quoi la que-
55 relle a particulièrement consisté. Cependant, dans cette seule

---

Bengale les prêtres tremblaient d'être vaincus dans la discussion par les Tirtika, et lui-même reconnaît que le soleil du Bouddisme commençait dans ces temps-là à s'obscurcir. Comme Darmakirti est regardé comme contemporain du roi thibétain Cronge-tzane-Gambo, on peut en déduire que tout cela se passait au VIIe siècle après la naissance de J.-C.

Chap. XXVII. Après la mort de Vichnouradja, paraît le roi Bartrikhari, descendant de la famillo des anciens rois de Malava. Sa sœur avait été mariée à Vimalatchandra, et d'elle était né Govitchandra qui monta sur le trône après son père. Après Govitchandra, Lalitatchandra est regardé comme le dernier roi de la race des Tchandra. D'après les récits bouddiques il devint magicien. Quoique la famille royale des Tchandra fut encore grande dans ce temps-là, elle n'avait plus personne qui gouvernât; à Odivicha, an Bengale, et dans les cinq autres provinces de l'Orient, chaque Kchatriia (རྒྱལ་རིགས) bramine et marchand se faisait roi de ses aleutours, mais il n'y eut pas de roi gouvernant le pays. (Chap. XXVIII). L'auteur raconte comment la femme de l'un des défunts rois assassinait, la nuit, chacun de ceux qui avaient été choisis pour être rois, mais ensuite, après un certain nombres d'années, Gopala, qui avait été élu pour un temps, se délivra d'elle, et fut fait roi pour toujours. (*) Il commença par régner au Bengale, et ensuite il réduisit aussi Magada sous son pouvoir. Il éleva le temple Nalandara non loin de Otantapoura, et régna 45 ans. Chrikharchadeva régnait dans ce temps-là à Cachemire (XXIX). A Gopala succéda son fils Devapala. Il augmenta beaucoup son pouvoir et se soumit le royaume de Varendra à l'Orient, et ensuite la province d'Odivicha; il paraît qu'il rétablit la religion bouddique (il bâtit le temple Çomapoura). Devapala régna 48 ans. Gouverna après lui pendant 12 ans son fils Raçapala né d'une fille de Vibarata, roi de Gadjna à l'Occident. Après lui (chap. XXX) fut élevé au trône Darmapala qui régna pendant 64 ans. Il soumit à sa puissance Kamaronpa, Tirakhouti, Gaouta, etc., de manière que sa domination s'étendit à l'Orient jusqu'à la mer, à l'Occident jusqu'à Tili (Dili), an nord jusqu'à Djalandara, au sud jusqu'aux monts Vindeia. Dans le temps de ce roi vivait à l'Occident le roi Tchakraiodeia, et selon l'opinion de Daranata ce temps correspond au roi thibétain Tiçronge devtzane (XXXI). Après Darmapala on éleva Maçourakchita sur le trône; il était gendre du roi Darmapala, mais 8 ans après on y éleva

(*) Voyez dans Lassen le récit de Vikramaditeia, II, 804.

circonstance, Daranata expose que la dispute a éclaté sur dix points ou apostasies que s'étaient permises les Chravaka de la

---

Vanapala, fils de Darmapala. A Vanapala succéda Makhipala dont le règne se prolongea pendant 52 ans. (Il était contemporain du roi thibétain Khri- 55
rale). De son vivant à Oriçça on fait mention du roi Veratchareia qui cependant fut vassal de Makhipala A Makhipala, succéda son fils Makhapala qui régna 41 ans; et après lui ce fut son gendre Chamoupala qui gouverna pendant 12 années (XXXIII). Après lui on éleva sur le trône Chrechta, fils aîné de Makhapala, mais il mourut trois ans après. Comme il était resté après lui un fils qui n'avait pas plus de sept ans, on éleva sur le trône, pour une durée de 29 ans, son oncle Tehanaka (du côté maternel) qui fit la guerre au roi des Tourouchka, et qui enfin resta vainqueur. Les habitants du Bengale se soulevèrent aussi contre lui, et entrèrent de force à Magada; mais il les dompta. Dans la suite il fit monter au trône son neveu Beiapala, il se retira dans le royaume de Bati, île près de l'embouchure du Gange dans la mer, et y mourut cinq ans après (XXXIV). Beiapala régna 32 ans et conserva son royaume dans sa forme antérieure (il avait auprès de lui Djo-Adicha, le vrai propagateur du Bouddisme au Thibet). Il eut pour fils et pour successeur Neiapala qui régna 35 ans (l'année de son avénement fut la même que celle de l'arrivée de Djo-Adicha au Thibet, XXXV). Amrapala, fils de Neiapala, régna 13 ans. Celui qui resta après lui, son fils Khactipala, était mineur, et quatre seigneurs gouvernèrent à sa place pendant huit ans, après quoi Khactipala lui-même prit le gouvernement et régna 15 ans. Après lui régna pendant 17 ans son frère de mère Kchantipala (XXXVI). Ensuite, et pendant ses jeunes années, monta sur le trône Ramapala, fils de Khactipala, qui gouverna avec une grande intelligence et qui étendit son pouvoir; il régna 46 ans. Trois ans avant sa mort son fils Yakchapala monta sur le trône, mais il ne régna qu'un an; après sa mort un grand seigneur, Lavacena, enleva le trône et la famille royale des Pala; descendant des Çoureiavancha (la race du soleil), il fréquenta les gens du commun, et il vivait encore dans cet état du temps de Daranata. Il fut remplacé par la famille *Cena* qui elle-même descendait de la famille des Tchandra ou de la Lune (XXXII). Lavacena, son fils Yakchacena, son petit-fils Manitacena et son arrière petit-fils Ratikacena, quatre rois de la famille *Cena*, régnèrent environ quatre-vingts ans. Après eux sous Lavacena (?) le roi Tchandra (ཟླ་བ) des Tourouchka, du royaume Antarabila (?) (qui se trouve entre le Gange et le Yamoune), se réunit avec une quantité de rois des Tourouchka dans le Bengale et d'autres lieux, conquit tout le

ville de Vaïchali. Comme ces apostasies étaient des riens (voyez Palladius), nous pouvons comprendre par là l'état encore enfantin
56 des dispositions du Vinaia. Si nous nous rappelons les récits obscurs sur Devadatta et sur l'école qu'il avait fondée et qui empêchait l'usage du sel, alors peut-être trouverons-nous que, dans la légende sur ce personnage, se cache un écho de cette controverse à la décision de laquelle Yachace a pris part. Cependant Ditika est regardé comme s'étant abstenu de cette controverse parce qu'il demeurait à Kaouchambi, apanage dans ce même Malava, et ici on dit directement que les bouddistes de Vaïchali ne voulurent pas reconnaître sa doctrine comme vraie (Daranata, chap. VII). Mais le nom de Kaouchambi est gravé dans la mémoire du Bouddisme, parce qu'une partie du Vinaia, dans lequel on en parle, comme pour terminer le débat, a vraisemblablement un rapport avec le fait réel. A la suite de cette séparation qui s'est terminée, suivant les récits, par la complète condamnation des Bikchou Vaïchaliens qui avaient enfreint la loi, il y eut, dit-on, la seconde assemblée complète de la doctrine de Boudda dans le temple de Kouçoumapoura; Yachace la présida, et l'on y réunit 700 arkhane; mais si l'on prend en considération la puérilité du sujet, on en peut certainement limiter le résultat à quelques points insignifiants

royaume de Magada, extermina les prêtres, et les célèbres monastères
55 Otantapoura et Vikramachila. Au reste, comme on le voit, la famille des Cena, se trouva dans la dépendance de l'autorité des rois Tourouchka, mais cependant elle continua à régner. Après Lavacena il y eut Bouddacena; A celui-ci succéda son fils Kharitacena et le fils de celui-ci, Pratitacena. Ils continuèrent d'être bouddistes. La race fut éteinte par la mort de Praticena. Cent ans après lui, brilla dans le Bengale le puissant roi Tchagalaradjà dont la domination s'étendit jusqu'à Tili. Il fut converti au Bouddisme par sa femme, et répara les temples bouleversés. Depuis sa mort jusqu'à l'année 1608, dans laquelle Darauata a composé son œuvre, il s'est passé 160 ans; conséquemment l'histoire est continuée jusqu'à l'an 1448 de N.-S. J.-C.

du Vinaia, tandis que les bouddistes prétendent que là furent examinés les Vinaia, les Çoutra et les Abidarma. Cet événement 57
a dû se passer 110 ans après la mort de Boudda. Mais que les disputes ne se soient pas arrêtées dans le Bouddisme, que les causes s'en soient présentées à chaque circonstance par la raison que l'on manquait de lois pour se guider, suite des besoins qui s'éveillaient dans la direction philosophique, c'est ce que nous voyons à chaque pas. A peu près dans le temps de la mort de Ditika, nous voyons à une autre extrémité du monde bouddique, dans le royaume de Marou, dans le temple Pouchkarini, les prêtres se rassembler pour condamner la théorie d'un certain Vatça (གནས[1]), qui donne déjà matière à la définition d'un point de séparation dans les opinions bouddiques, c'est-à-dire, reconnaître ou ne pas reconnaître l'existence du *Moi*. Quoique la légende dise aussi que l'opinion du Stavira Vatça, qui reconnaît le *Moi*, non-seulement fut condamnée, mais que lui aussi avec tous ses sectateurs se désistèrent de leur opinion ; cependant, ce n'est qu'un récit, qui ne vient que d'un seul côté et qui est pareil à ce qui s'est passé dans la discussion à Vaichali, et cela est visible parce que l'école de Vatcipoutreia a pris une place réelle parmi les autres et qu'elle appartient à l'école des Stavira. Mais les bouddistes ne veulent pas voir que les principes des discussions et de la contradiction sont dans le génie de leur religion ; les écoles qui en dérivent voulaient s'accuser l'une l'autre, et pour cela elles regardaient comme étant dans une direction diabolique celles qui leur étaient incompatibles. Ainsi l'une d'elles

---

[1] Nous rétablissons ainsi ce nom parce que l'école des Vatcipoutriia le traduit en thibétain (གནས་མ་བུ་པ et qu'il est conforme au personnage connu. Il est remarquable que, dans un autre endroit, on dit au contraire que Vatçapoutra a lui-même rassemblé cette diète.

qui nous est bien connue (Carvaçtivadine) attribue l'importante faute de la division à Makhadeva qui vivait deux cents ans après la mort de Boudda [1], et quoique la légende lui attribue tous les crimes possibles (le meurtre de son père, de sa mère et d'un arkhane), elle ne peut cependant lui refuser des connaissances et des capacités, ainsi que d'avoir été compté comme arkhane, quoique aussi avec l'aide du diable; quand il arriva à Matoura et dans le temple de Charavati (གདམ་ཟླ་ཅན), peu après sa construction, il en fit le tour pour accomplir la cérémonie du pardon
58 on pour lire un Pratimokcha, et il prononça pour conclusion un Gata de sa comppsition dans lequel il énonce que tout et les dieux mêmes sont aveuglés par l'ignorance; que le chemin ou les moyens pour parvenir au but déterminé par la doctrine, sont soumis à cette opinion que les Arkhane peuvent avoir du doute. Alors tous les autres se mirent à dire que ce n'était pas là les paroles de Boudda ; selon les paroles, vraisemblablement celles d'une école opposée, il s'éleva un débat dans lequel une grande partie des jeunes Bikchou se réunit à Makhadeva, ce qui semble nous rappeler la légende citée plus haut sur l'origine des écoles des Makbaçangika et des Stavira. Makhadeva, dit-on, a fait beaucoup d'antres fausses interprétations (on en peut conclure que dans la suite il a existé des ouvrages qui lui ont été attribués). Comme continuateur de Makhadeva dans la question de l'hérésie paraît après sa mort Badra (བཟང་པོ), incarnation du démon, suivant les légendes. Il déposa cinq propositions (གཞི་ལྔ voyez Daranata chap. IX [2]), qui placèrent la discussion sur une base

[1] Voyez l'ouvrage de Vaçoumitra sur les écoles. Daranata est d'accord avec celui-ci et il dit que Makhadeva vivait sous le second Kacheiapa qui vécut après Çoudarchana, successeur de Kala, et après la mort d'Achoka.

[2] Ces 5 propositions sont expliquées dans O. Palladius.

importante et qui furent soutenues après lui par le Bikchou *Naga* (? ཀླུ). Cela (Daranata X) aida à la séparation du Bouddisme en quatre 59
écoles, et alors l'Arkhane Darmachrechti (ཚོས་ཀྱི་ཚོང་དཔོན), pour ne pas prendre part aux débats, s'éloigna dans le Nord, dans le royaume Vanastana (ནགས་ཀྱི་ས), où il y avait le roi Agnidatta (མེ་བྱིན) avec une foule de paisibles Bikchou. Il est probable que dans ce récit on répète ce qui a été dit dans le précédent jugement rendu dans la discussion au moyen des brins de paille. Le successeur de Naga, le Bikchou Cliramati (? ཡིད་བརྟན), augmenta encore la discussion en proclamant les cinq propositions, et c'est de là qu'arriva la division des quatre écoles en dix-huit. Cependant, d'après Daranata, la discussion ne fut pas continuée au delà de quatre-vingts ans. Mais vraisemblablement ceci ne se rapporte qu'à la séparation entre les deux écoles principales, parce que le traité de Vaçoumitra sur les écoles dit clairement que la division des écoles s'accomplit au IV[e] siècle. Voilà à peu près tout ce que nous avons sur le partage de l'ancien Bouddisme; cependant comme on dit que de la fermentation qui en résulta il se forma dix-huit écoles, et outre cela, en faisant attention aux contradictions sur leurs nombres, nous sommes convaincus que même après cela il s'est encore formé de nouvelles écoles. Ainsi, combien encore il nous est nécessaire de savoir pour éclaircir l'histoire de la séparation des différentes écoles, puisque, en général, nous n'avons pas de dates! Mais nous ne pensons pas que la division du Bouddisme soit venue spécialement de telle ou telle discussion. Elle fut toute naturelle, elle fut la conséquence de la propagation de cette doctrine dans les contrées différentes entre lesquelles il ne pouvait y avoir de liens solides, et il est 60
impossible de supposer qu'une discussion qui se passait dans une localité, pût retentir dans une autre ; par la même raison on doit dire de même sur les assemblées, ou conciles bouddiques,

qui furent tenus à la suite des disputes, ou pour leur pacification, ou pour les confrontations de la doctrine. Par tous ces renseignements, que nous avons, nous voyons que les principales écoles se distinguaient par des signes, par des noms et par le langage dans lequel étaient écrits leurs livres, enfin l'assurance que nous trouvons dans d'autres endroits que les écoles se sont formellement séparées parce que, outre les différences de langues, elles se reconnaissaient les sectatrices de maîtres différents, que cela était très-grave pour elles et encore plus pour les lieux par elles occupés ; d'après cela nous devrons nous convaincre encore que les plus réelles et les plus chaudes discussions qui auraient produit quelque chose de commun à tout le bouddisme en général, n'ont pas existé et que même la différence dans les opinions qui lui est attribuée par les auteurs des Ciddanta n'a été aperçue que dans la suite, quand se présenta une série de questions résolues dans ces endroits différents et de différentes manières. Nous pensons même que cette mention des différentes langues, dans lesquelles furent écrits les livres, ne se rapporte pas aux Çoutra mais aux Vinaia. Cette expression que l'on trouve dans Daranata (chap. IX) que les différents professeurs de Çoutra y ont changé quelques dispositions et la liaison des expressions, ne confirme-t-elle pas nos conjectures que dans ce temps l'écriture n'existait pas encore dans la littérature bouddique, et que tous les livres étaient enseignés oralement et qu'ils se gravaient par cœur dans la mémoire. D'après cela il est facilement arrivé qu'il se soit présenté de la différence entre les lettres brèves et les lettres longues (*ibid.*), et il est certain que dans la langue sanscrite et dans les mots composés, et ceci mérite attention, une lettre longue ou brève change entièrement la pensée : ce que l'on affirme par le moyen d'une lettre brève, est rejeté par une lettre longue. Il n'est donc parvenu cependant jusqu'à nous que

les opinions de chaque école, mais non pas les mentions qu'elles ont combattu entre elles au sujet de la reconnaissance de tel ou tel Çoutra, ainsi qu'il faudrait s'y attendre. Dans tout le bouddisme nous ne trouvons pas de grandes traces de doute sur le compte des Çoutras attribués à Boudda; seulement l'apparition du Makhaiana, qui lui-même n'a pas combattu ouvertement l'enseignement du Khinaiana, a réveillé, à ce qu'il paraît, la défiance en cette dernière école, mais non pas pour longtemps. De cette manière on peut attendre que, malgré les opinions, qui souvent sont complétement opposées, et qui ont mis la différence entre les écoles, elles ont adopté les uns et les autres livres, en leur donnant seulement une explication différente, ou bien en n'étant pas d'accord seulement au sujet des expressions. Enfin quand les écoles eurent atteint leur plein développement et qu'elles eurent vraisemblablement occupé chacune sa localité[1], elles arrivèrent alors à cette pensée réconciliante, que toutes elles appartiennent à Boudda, et même à cette occasion elles composèrent un Çoutra[2]. Nous avons déjà exprimé notre pensée que la doctrine de Boudda ne renferme en soi rien de positif dans les opinions : que la confrérie primitive avait bien plus en vue quelques instructions pour la vie de ses membres, qui avaient pour but, ne pas vivre, et que ces instructions étaient contenues dans les points principaux dans toutes les écoles, même dans les plus nouvelles ; alors on regarde d'après cela très-justement tous les systèmes comme le développement de l'un et de l'autre 62

[1] Dans les voyageurs chinois il n'est presque jamais fait mention que dans une seule province il y ait eu plusieurs écoles.

[2] D'après le dire des bouddistes du nord, cela est arrivé, d'un côté, dans une diète convoquée dans l'Inde septentrionale par Vatcipoutra, et d'un autre côté, dans celle à laquelle Vaçoumitra a pris part; mais le plus vrai, c'est qu'Achoka II fut la cause principale de la réconciliation.

germe, car l'éclectisme que nous rencontrons à cette époque dans le Lamaïsme, ou Bouddisme thibétain, n'est rien autre chose que la répétition de ce fait, mais seulement dans des proportions plus étendues. Mais vraisemblablement toutes les écoles ne se sont pas arrêtées aux seuls et mêmes termes techniques, elles ne se sont pas déterminées à se satisfaire des seuls et mêmes Çoutra. Les idées nouvelles sont-elles nées en effet dans l'élaboration des anciennes, ou ont-elles été éveillées par les autres doctrines indiennes, ou ont-elles exigé, et sur un nouveau plan, les renforts de l'abondance de la littérature bouddique. C'est de cette manière que s'est présentée et que s'est développée la doctrine du Makhaiana qui, s'étendant de plus en plus, fut d'abord reçue en ennemie par les anciens bouddistes, qui ensuite se réconcilia avec eux, et qui même les engagea à adopter dans leur code une quantité de vues makhaianistes, puis enfin elle les absorba de tous côtés. Il est très-naturel, avant que nous fassions connaissance avec cette nouvelle doctrine, que nous donnions le compte de ce qui composait la doctrine de l'ancien Bouddisme, et les principaux Çoutra de sa littérature. Mais avant de passer à ce sujet, il faut que nous fassions une observation. Nous ne désirons pas nous étendre sur les dix-huit écoles de l'ancien Bouddisme, et en joignant ici, en forme d'addition, ce que les écrivains indiens nous ont laissé sur leur doctrine, nous devons reconnaître que ces ouvrages et ces doctrines, que nous parcourrons, ne sont pas les productions les plus reculées; nous ne regarderons que le Vinaia comme commun à toutes les écoles, mais quant à ce qui est resté des Çoutra et des Abidarma [1], il faut plutôt ad-

[1] Les premiers sont les livres où est contenue la doctrine attribuée à Boudda lui-même, et les seconds sont des compositions où l'on explique toute la doctrine.

mettre que, dans ce qui nous en est parvenu, ce ne sont que des
productions des deux écoles, les Vaïbachika et les Çaoutrantika, 63
dans lesquelles se sont confondues toutes les dix-huit écoles qui
les ont précédées. C'est à tort que les Thibétains conservent cette
opinion que Vaïbachika est la dénomination générale de toutes
les dix-huit écoles, ou de l'ancien Bouddisme. Quoique cette secte
ait certifié que les Abidarma, qu'elle a pris pour guides, ont été
composés pendant que Boudda vivait encore, nous trouvons dans
les sources chinoises l'indication que le plus ancien d'entre eux,
qui a été écrit par Kateiaiana, parut cinq cents ans après Boudda[1],
conséquemment beaucoup plus tard que la séparation en écoles.
Aucune des anciennes écoles n'a porté la dénomination de Vaï-
bachika, aussi à cause de cela nous devons regarder cette école
comme l'école la plus reculée du Khinaiana. Ici nous remarque-
rons aussi que si nous employons la dénomination de Khinaiana,
c'est que, dans cette circonstance, nous suivons la seule expres-
sion généralement adoptée par les nouveaux bouddistes. Il est
clair que cette dénomination, donnée aux anciens bouddistes
par les Makhaianistes qui ont introduit pour la première fois le
terme de Yana, ne fut pas connue auparavant et qu'elle n'avait
pu être prise par personne. D'après cela on doit conclure que la
dénomination générale des anciens bouddistes fut d'abord *Chra-
mana, se conduisant purement*, ce qui se rapporte à la manière
de vivre et à la moralité. Les anciens Çoutra, au contraire,
appellent Çhravaka les disciples de Boudda et conséquemment
les sectateurs suivants, ce qui se rapporte déjà à une organisa-
tion intellectuelle. La dénomination de Vaïbachika paraît alors
que parut aussi le Vibacha, volumineuse concordance de tous
les Abidarma qui, si l'on en croit la biographie de Vaçoubandou,

[1] Voyez la biographie de Vaçoubandou en langue chinoise.

qui est chez nous, fut composée en langue chinoise à Cachemire
64 où, comme tout nous l'atteste, fut le principal séjour de cette
école qui conséquemment provient des Stavira. Une telle œuvre,
nous le croyons sur parole, ne peut être la production d'une
seule personne, et elle a dû être composée par l'assemblée générale des prêtres. Mais à quoi cela pouvait-il servir, si ce n'était pas un élan vers la réconciliation de toutes les dissidences qui existaient parmi les écoles. Mais tous les bouddistes ne consentirent pas à cette réconciliation; le concile de Cachemire et ses travaux ne furent pas connus dans toutes les parties de l'Inde; mais Vaçoubadra en eut connaissance, en se glissant dans Cachemire où il apprit le Vibacha. Conséquemment la dénomination de Çaoutrantika fut donnée à une autre école parce qu'ils avaient commencé à rejeter le Vibacha, comme argument absolu, et qu'ils avaient cherché les soutiens de leurs opinions dans les Çoutra mêmes qui avaient dû servir de guides aussi aux Vaïbachika; cette dernière dénomination est la plus reculée, et Vaçoubandou est présenté comme le principal représentant de cette école : il vivait neuf cents ans après Boudda; il entreprit à son tour d'examiner le Vibacha, ou, pour mieux dire, de composer aussi un système de Bouddisme d'après le modèle des Vaïbachika; mais il s'éloigna d'eux là où leur système avait été inconciliable avec les Çoutra dont l'abondance fut visiblement augmentée dans l'Inde pendant l'espace des quatre cents années qui séparent Vaçoubandou de Kateiaiana, et dans lesquels on comprend qu'il fut fait beaucoup de son côté dans le domaine de la pensée. Comme cependant les Abidarma des Vaïbachiques se distinguent par la subtilité des découvertes psychologiques et ontologiques, si nous examinons les Agama qui forment la fortune indubitable des Çaoutrantika, et qui probablement furent inconnus des Cachemiriens, parce qu'ils n'avaient pas été traduits en langue

thibétaine, nous n'y trouvons pas moins de complication dans l'examen de tous les points de la doctrine bouddique. L'un de ces Agama attribués à Boudda (Tzzene i Akhane), n'est pas autre chose que le dictionnaire étendu de tous les termes bouddiques mis dans un ordre calculé. Pendant que l'ancien Bouddisme n'a connu que les seules quatre vérités comme la parole vivante de la prédication de Boudda, les Çoutra les regardent comme inu- 65
tiles et mettent à leur place les douze Nidana; pendant que l'ancien Bouddiste fixe comme la plus haute situation de l'esprit de s'arracher soi-même (འགོག་པ) à toute fonction de la pensée, les Çoutra comblent d'éloges la contemplation, ou la persévérance de la pensée sur un même objet; pendant que le titre le plus haut, pour la vocation des hommes qui ont pénétré jusqu'au fond de la doctrine, est Arkhane et Chravaka, le Çoutriste place au-dessus de ceux-ci les Prateikaboudda, personnes contemplatives; et si ce ne fut pas la dernière manifestation des écoles des Caoutrantika, qui a pu se nourrir des idées Makhaianistes (Vaçoubandou fut le contemporain d'Areiaçanga et comme son frère), nous serions certains que ces dernières sont le développement naturel de cette école des Caoutrantika, ce qui même a été exprimé dans la légende sur la consanguinité de Vaçoubandou et d'Areiaçanga, le fondateur de l'école des Yogatchareia, ou contemplateurs, dans le Makhaiana.

Au temps du partage du Bouddisme en écoles, l'histoire du Khinaiana n'est présentée que par fragments, et nous ne pouvons suivre les destinées d'aucune des écoles dans quelque royaume que ce soit. Cela provient encore plus de ce que les nouveaux Bouddistes, comme partisans du Makhaiana, se sont plus efforcés de conserver l'histoire de leur école particulière, sans s'occuper de leurs confrères, qui, outre cela, en ressentaient la domination suprême, et qui peu à peu se fondaient

avec eux. Les maîtres même du Khinaiana se transforment sou-
66 vent sous la plume des derniers Makhaianistes en adhérents de ceux-ci, et, en lisant leurs œuvres dans les deux genres, nous ne pouvons pas comprendre si tout cela leur appartient effectivement. Tels furent, par exemple, Achvagocha et Vaçoubandou. Mais ce qui est douteux, c'est que dans la suite des temps, les seuls et mêmes écrivains aient pu montrer par les différents Yana, comment le Vinaia et les Abidarma composent jusqu'à aujourd'hui le sujet de l'enseignement des Makhaianistes. Mais nous voyons encore pendant un long temps, dans un seul et même monastère célèbre, les écoles se séparer sur le petit comme sur le grand Yana. Ce ne sont pas là des facultés pour les différentes sciences, comme celles des Vinaia, des Abidarma, des Çoutra, etc., que nous rencontrons pareillement dans quelques endroits, parce que dans le dernier cas il ne pouvait pas y avoir de discordance par la diversité des occupations; mais l'existence côte à côte des deux Yana, non-seulement ne se trouve pas dans un seul et même royaume, mais encore dans un seul et même monastère; cela doit être attribué à l'appui d'un Empereur ou des grands qui, en se montrant les sectateurs de Boudda, et en faisant des offrandes à ses prêtres, furent indifférents au Yana, quel qu'il fût, auquel ceux-ci appartenaient, ou qui n'ont pas voulu employer la violence. Cependant, malgré quelque degré de réconciliation accueilli par les Makhaianistes qui avaient acquis de plus en plus la prépondérance, on peut dire positivement que le choc n'a pas pu avoir lieu sans des contestations par lesquelles les Khinaianistes ont graduellement passé à la doctrine du Makhaiana, qui, elle-même et en même temps, se ranima dans le Mysticisme, et les derniers temps de l'existence du Bouddisme dans l'Inde sont remarquables par des légendes qui ne se distinguent que dans la carrière de l'enchan-

tement, de la magie. Touchant sa direction religieuse, l'Inde présente une particularité qui, dans aucune des autres parties du monde, ne se présente dans de semblables proportions; il 67
est vrai que, dans l'Occident, il a existé aussi des discussions théologiques, mais si elles ont été dirigées de manière à donner aux élèves d'une école connue l'occasion de fortifier leurs opinions et de savoir combattre ceux qui ne s'accordent pas avec eux, ce n'est pas au moins la force des armes ni l'influence politique qui ont donné la prépondérance à une religion sur l'autre, à quelques sectes sur les autres. Aujourd'hui, au Thibet et dans la Mongolie, les Lama acquièrent les degrés de la science dans l'arène de la discussion, mais seulement dans le cercle de leurs coreligionnaires; ceci n'est qu'un reste de l'influence des mœurs indiennes, car dans ce pays la religion bouddique n'est soumise à aucune concurrence. Il n'en fut pas ainsi dans l'Inde: nous n'y voyons pas que le peuple et le gouvernement aient été constants dans leurs affections religieuses; ce n'est que pour eux seuls que les sacrificateurs ont su démontrer l'excellence de cette religion qu'ils ont déclarée dominante. S'il se présentait quelqu'un qui se mit à prêcher des idées jusqu'alors parfaitement inconnues, on ne les fuyait pas et on ne les poursuivait pas sans aucun jugement; au contraire, on en fait volontiers la connaissance si le prédicateur de ces idées satisfait à toutes les objections et renverse les anciennes théories : on a disposé l'arène de la discussion, on a choisi les juges, et constamment les rois, les grands et le peuple ont assisté aux débats; on a fixé au préalable, indépendamment de la récompense royale, quel devait être le résultat de la discussion. S'il n'y avait que deux personnes qui dussent disputer, quelquefois alors le vaincu devait se priver de la vie, se jeter dans le fleuve, ou sur un rocher, ou se faire esclave du vainqueur, ou en adopter la religion. Si

68 ce vaincu était une personne jouissant d'une haute considération, par exemple joignant la vocation à la dignité de maître souverain, et par conséquent dominant par une position magnifique, alors sa fortune était souvent donnée à un malheureux en lambeaux, qui avait su réfuter ce personnage. On comprend que ces avantages ont été de grands appâts pour diriger l'ambition des Indiens dans ce sens. Mais nous voyons plus souvent (particulièrement dans la suite) que la discussion n'est pas bornée à des individualités ; des monastères entiers y ont pris part, et à la suite d'une défaite, ils ont pu disparaître tout-à-coup après une existence de longue durée. Comme on le voit, le droit de l'éloquence et des démonstrations logiques fut incontestable dans l'Inde jusqu'à un degré tel, que personne n'aurait osé éviter l'appel à la controverse. Nous voyons par la relation de Daranata que lorsque parut Atchareia, les monastères bouddiques commencèrent à trembler et que les prêtres se mirent à se disperser, non par une contrainte physique, mais par une simple parole humaine. Ils n'osaient pas refuser l'appel à ce combat singulier des forces intellectuelles, tandis que dans l'Occident le sort des nations a dépendu de la supériorité physique d'un seul, choisi préférablement à un autre. Les Bouddistes eux-mêmes avaient préparé leur chute par leurs propres principes. Nous le voyons dans ce premier fait du concile, ou Çanga, se rassemblant à Vaïchali pour prononcer un jugement à l'occasion des dissensions; c'est là que fut proposée cette thèse importante qu'il n'y a de seule vraie doctrine de Boudda que celle qui ne contredit pas la saine raison. Par là, celle-ci s'est donné à elle-même le droit de changer les idées suivant la mesure du développement de la pensée logique et critique; elle a donné sujet à la naissance des différentes écoles, et même elle a développé d'une certaine manière les germes, à peine soupçonnés d'abord,

du Makhaiana et du mysticisme; elle a donné en même temps un large espace aux idées, et cette prépondérance des raisonnements sur les convictions religieuses qui ne s'extirpent pas aussi vite du cœur que les premiers s'effacent dans l'esprit : là fut la 69
cause de la défaite du Bouddisme. Aussitôt qu'avec ces principes s'éveilla la rivalité, il fut possible de supposer d'abord que l'on chercherait jusqu'à la possibilité de se débarrasser de ceux qui jouissaient de la gloire et surtout des richesses. Nous voyons les représentants de la religion devenir fiers de la grande quantité de leurs connaissances; ils ont englouti les trois corbeilles de la doctrine de Boudda (le tripitaka); ils savent les sciences séculières représentées dans les Veda; par là ils jouissent de la considération, ils approchent des rois; c'est précisément ainsi que des monastères étaient devenus célèbres ou par leur coexistence avec l'histoire de Boudda, ou parce qu'ils avaient été fondés par les illustrations de leurs hiérarchies, qu'ils avaient amassé des présents de toutes parts, et qu'ils avaient administré des terres et des esclaves, puis tout cela devait passer dans les mains du vainqueur. Il peut être le plus pauvre, mais il n'est obligé à présenter en témoignage rien que son honneur, tandis qu'il exige du monastère que celui-ci passe avec tous les domaines aux mains des partisans de son opinion, et cela n'a paru étrange à personne. Les monastères, aussitôt qu'ils eurent atteint quelque notoriété et quelques ressources, ont toujours été composés, comme aujourd'hui au Thibet, des écoles dans lesquelles ont été enseignées les sciences théologiques, et qui, conséquemment, n'osaient pas fuir les discussions. En même temps que le mysticisme et le transcendentalisme, on voit dans le Bouddisme la dialectique ou la logique, science qui jusqu'à aujourd'hui est en faveur parmi les Lama, et qui en est fort estimée : ils commencent leur instruction dès leur enfance, et jusqu'à ce jour les

sujets bouddiques théologiques leur sont enseignés dans le seul but de la réplique et de la réfutation. Les plus célèbres auteurs
70 bouddistes de logique et de dialectique qui vécurent dans l'Inde furent Dignaga et Darmakirti.

Ce que les Bouddistes n'ont pas conservé, ce sont les ouvrages dont leurs antagonistes se sont servis, et les oppositions qu'on a présentées à leurs principes; mais il est vraisemblable que, les uns comme les autres, ils se sont efforcés de connaître d'abord ces systèmes sur lesquels ils voulaient entrer ensuite en discussion, et de cette manière ils réfléchissaient auparavant aux réfutations auxquelles leurs adversaires n'étaient pas préparés; nous voyons dans une file de légendes comment un maître bouddique, sous un extérieur déguisé, pénètre dans la maison d'un Tirtika, et comment les derniers agissent de même avec les Bouddistes. Outre cela, si nous voyons des Indiens célèbres qui, par la connaissance des opinions des hérétiques, se distinguent aux yeux des Bouddistes, et qui, par diverses raisons, prennent le parti de notre religion et qui par conséquent transmettent leurs connaissances aux nouveaux confrères, alors il est clair que tout cela est arrivé aussi *vice versâ*. Sous ce rapport, le Bouddisme nous a rendu un important service pour affermir nos connaissances sur les écoles indiennes jusqu'à ce temps, et pendant son existence, parce que, malgré les visibles efforts de toutes les sectes pour cacher leurs livres aux autres, et l'habitude qui a été conservée par les Bouddistes jusqu'au temps présent de ne les lire que quand ils ont reçu d'abord la bénédiction ou la consécration; dans les chocs distincts et respectifs, on ne pouvait se passer de faire connaissance avec des idées étrangères parce que dans la suite on prendrait celles qui seraient les meilleures, et qu'alors elles seraient classées peu ou entièrement dans le Bouddisme; c'est ainsi que les prin-

cipes Makhaianistes ne sont pas, sans fondement, regardés par les anciens Bouddistes comme semblables aux opinions des sectes Lokaiata et Nigranta. Quoi qu'il en soit, les Thibétains ont recueilli, des différentes œuvres bouddiques, les opinions 71
des diverses doctrines indiennes, et dans de grandes compositions sur leurs écoles, ils mêlent toujours leurs explications comme conduisant à la connaissance des systèmes bouddiques. Mais nous ne devons pas oublier de faire encore une remarque sur les discussions des écoles ennemies. Comme on le voit, le sort non-seulement des personnes, mais aussi celui de la religion, a dépendu de la mémoire. Parmi les juges rassemblés, les témoins et les curieux, on décidait lequel des deux combattants aurait le premier la parole; quelquefois la préférence était donnée à l'âge ou à celui qui, le premier, avait réussi à prendre la place. Et alors celui qui avait présenté la question devait s'efforcer le plus possible de déconcerter son adversaire par l'élévation de l'élocution, et si son discours était trop long, si l'adversaire ne se souvenait pas de l'ordre de toutes les thèses qu'il avait exposées, en un mot, s'il se déconcertait, alors il était perdu. Chacun sait que l'opinion de la foule s'incline devant un parleur, et quoique ses idées soient absentes, il sera applaudi d'autant plus que le discours est incohérent et creux. A juger par le récit sur la conversion d'Achvagocha, il n'était pas même nécessaire d'exposer des idées philosophiques : il suffisait que l'antagoniste tombât d'accord sur la thèse proposée, quoique celle-ci fût un axiome.

De cette manière, le sort du Bouddisme dans l'Inde centrale ou à Magada et même dans le Dekan, a dépendu souvent des contestations religieuses, et ici la chute de cette religion, à en juger d'après l'histoire de Daranata, n'appartient pas tant au glaive destructeur des Mahométans, qu'il a compris sous le

nom de Tourouchka, qu'à la persécution de la dialectique qui fut excitée par Atchareia et ses partisans. L'Inde centrale,
72 comme nous le voyons, fut la patrie du Bouddisme, qui y régné au moins pendant quinze cents ans et qui ne permettait pas le contre-poids des autres religions, tandis qu'aujourd'hui Benarès est regardée comme la pépinière et le centre de toutes les croyances. C'est de là qu'aux commencements le Bouddisme passa au Thibet, qui fut inondé de Lamas indiens persécutés dans leur patrie, et c'est là aussi que des Thibétains mêmes étaient venus étudier dans les premiers temps. C'est pour cela que nous avons, dans la comparaison avec les autres, une histoire plus circonstanciée du Bouddisme à Magada, et la nomenclature des rois qui y ont régné, et la description des temples célèbres. Mais sans parler de l'Inde, nommée transgangénétique, où le Bouddisme a trouvé un asile stable après son bannissement de Magada, nous ne pensons pas qu'il ait joui d'un honneur constant dans l'Occident, depuis Magada jusqu'à Cachemire. Les voyageurs chinois du IVe et du VIIe siècle, alors que cette religion était pleinement florissante, rencontrent dans ces contrées, près des temples bouddiques, des temples hérétiques, et dans beaucoup d'endroits on dit des premiers qu'ils tombent en ruines. L'absence de légendes sur ces localités démontre mieux que tout que le Bouddisme ne s'y est propagé que temporairement et localement, et il est vraisemblable que cela est arrivé, surtout quand les rois de Magada eurent réussi à étendre leur empire sur ces contrées, et l'existence çà et là des monastères présente à la vue des oasis qui ont été abandonnées par les témoins de l'ancien débordement politique. Ainsi nous n'avons pas, de ce côté, de témoignages circonstanciés et consécutifs sur le sort du Bouddisme dans ces contrées. Nous ne connaissons pas la suite de l'hérédité de la hiérarchie dans ces

régions. Mais comme on fait plus mention de ces lieux au milieu de l'existence du Bouddisme dans l'Inde que dans la suite des temps, on peut en conclure qu'il a disparu graduellement et 73
avant l'apparition à Magada d'Atchareia Bodiçatva. Toute autre chose se présentait dans le nord-ouest de l'Inde. Ici il est tombé sous les coups du Mahométisme, qui le poursuivit partout et jusque dans les murs de Gasna, où avaient été réunis tous les livres mystiques : c'est dans ce lieu, patrie de Dakini, que séjournaient tous les célèbres enchanteurs bouddiques pour y apprendre les mystères des enchantements; ils s'arrêtaient aussi dans les montagnes de Cachemire, sur les rivages de l'Attoke et dans le temple de Çomanata. Il paraît qu'ici le Mahométisme eut exclusivement affaire avec le Bouddisme. Les énormes idoles que dans ces derniers temps Burnes a vues autour de Baleiane sont des idoles de Boudda dont Ciouan-tzzane a déjà fait mention. Ainsi, ce qui fut vu par ce voyageur anglais sur la route de Lahore au Caboul, ce sont des Çloupa bouddiques ou pyramides, qui ont été élevées en l'honneur d'un mort, ou pour signaler un événement religieux. La poursuite du Bouddisme par les Mahométans, en commençant des rives de l'Oxus jusqu'à Lobe-nore ou jusqu'aux frontières occidentales de la Chine, s'étend à travers une longue suite de siècles. Encore du temps des premiers descendants de Gengiskhan et de Khoubilaï, nous voyons que le Bouddisme est solidement établi à Kachgara et plus loin à l'Orient, et enfin il ne s'éteint qu'après la chute de la dynastie de Youan. Mais la poursuite des Mahométans fut plus dévastatrice que les révolutions apportées par les Tirtika. Les premiers détruisirent tout ce qui portait le type du paganisme, et les traditions, et les lettres, et la riche littérature que l'on doit supposer chez les Bouddistes Yougourieus qui, sous la dynastie des Youan, avaient été appelés à Pékin pour y faire

partie du docte comité auquel avait été confiée la mission de comparer les livres thibétains et les livres chinois du Bouddisme. Ainsi, quoique le Bouddisme ait eu une plus longue durée et une plus solide autorité dans le nord-ouest qu'à Magada, nous avons sur lui beaucoup moins de relations partielles. Les prêtres de ces lieux ne purent pas, comme ceux de Magada, se cacher dans d'autres contrées et y conserver leurs traditions sur les événements du sol natal; ils périrent sur la terre de la patrie. Au nord, les Mahométans eurent leurs Omars. Quoi qu'il en soit, nous tâcherons d'énumérer toutes les relations sur les anciens Bouddistes après l'interruption de la survivance. A Natoura, après Çoudarchana, on fait mention d'un second Kateiaiana, né à Kaudagara, et après celui-ci, c'est Makhaloma ou Makharoma (སྒྲ་ཆེན་པོ) et Nandi (དགའ་བ་ཅན). Après eux, on cite, comme directeur de la religion à Magada, Makhateiaga (གཏོང་བ་ཆེན་པོ). C'est en parlant de Vararoutchi que Daranata fait la première mention de l'écriture. Au temps de Kalidaça, et aux environs du règne de Kharitchandra (chap. XV), on cite dans le royaume Li [1] l'arkhane Kaleianavardana (ains nommé དགེ་འདུན་འཕེལ); à Togara le maître Mioutounge (en Thib. མིའུ་ཐུང་); à Cachemire, Kounala; à Magada, Kchemakara (དགེ་བྱེད), et dans l'Orient encore, Kaleianavardana. Ils furent vaïbachiques. Chez les Çaoutrantiques, Koumaradara (གཞོན་ནུ་ལེན) fut connu. Auprès de chacun d'eux, il y avait une quantité innombrable de disciples.

75 Sous Panitchandra (chap. XVI), le stavira Çamaptachitta (བསམ་རྫོགས) rendit de grands services à la religion en ré-

[1] Sous le royaume Li on comprend les régions bouddiques au nord depuis le Thibet et particulièrement le Khotan. Daranata fait aussi mention de Moutibadra (ཀུན་དགའ་བཟང་) dans le royaume Li. (Chap. XX).



pandant les livres des Chravaka et en fondant à Magada 60 écoles (du Khinaiana?)

A peu près dans les temps des rois Bindouçara (སྙིང་པོའི་ཐིག་ལེ) et Chritchandra, on cite མ་ཁོལ, qui est regardé comme la même personne qu'Achvagocha, qui, d'après les paroles de Daranata (XVIII), porta une fort grande quantité de noms. Si l'on en croit la Biographie chinoise de Vaçoubandou, cet Achvagocha fut attiré de Chravacti à Cachemire par Kateiaiaua pour qu'il écrivit le Vibacha. D'après une autre biographie particulière d'Achvagocha, aussi en langue chinoise, il fut d'abord un persécuteur du Bouddisme, et ensuite il fut converti par Parchva; il était resté à Magada, mais le roi du petit Youetchji, ou aujourd'hui du Kaboulistan, attaqua cette ville avec une armée qu'il conduisit ensuite dans l'Inde septentrionale, où il fut célèbre et où il répandit la doctrine. Mais les Chinois et les Thibétains sont d'accord dans leurs récits pour dire que le nom d'Achvagocha lui fut donné dans la suite. Daranata dit tout simplement que son premier nom fut *Kala;* que cette dénomination nous rappelle une personne qui a pris part à la division des écoles, et qu'ainsi une personne, peut-être célèbre dans une école, a été odieuse dans uue autre; c'est pour cela qu'ensuite, pour cacher cela, ils ont changé sa dénomination. Ses autres noms furent *esclave de la mère* ou *esclave du père* (མ་ཁོལ, པ་ཁོལ), Matitchitra, etc. Mais ce qui parait le plus vrai, c'est de prendre ce personnage pour plusieurs autres, seulement nous ne pouvons distinguer leurs légendes. Le plus important, c'est l'observation de Daranata que, quoique Kanichka ait appelé à soi Achvagocha, cependant celui-ci n'a pas refusé l'invitation à cause de sa vieillesse extraordinaire, et qu'il 76
lui envoya son disciple Djnanakirti [ཡེ་ཤེས་སྙན་པ). En conséquence, le temps de la vie de ce personnage, malgré ses diffé-

rentes légendes, n'est point arrivé plus tard que le v[e] siècle après Boudda ; et comme les légendes thibétaines attribuent sa conversion, non à Parchva, mais à Areiadeva, alors nous comprenons maintenant que l'enseignement du Makhaiana, qui fut fondé par Nagardjouna, le maître du dernier, ait commencé immédiatement avec le partage du Bouddisme en écoles. Par ces confrontations, nous arrivons à un autre résultat plus significatif qui s'aperçoit effectivement dans tous les récits bouddiques : le personnage qui est parvenu à la célébrité, non-seulement consolide sa gloire dans la postérité, mais encore absorbe en soi d'autres individualités ; Cachemire ne voulut pas se contenter du disciple d'Achvagocha ; elle regarda comme un plus grand honneur de l'attirer lui-même ; les ouvrages bouddiques les plus célèbres par le style ne peuvent pas même être la production d'un autre, de même qu'une célèbre construction architecturale ne devait être l'œuvre que de Vichvakarma. C'est absolument de la même manière que Nagardjouna, célèbre personnage bouddique, fait des voyages dans tous les lieux célèbres. Il a composé tant de livres, il a abordé tant de sujets, qu'il lui a fallu pour cela vivre un siècle ; mais cela est effectivement ainsi, puisque quelques-uns attribuent à Nagardjouna jusqu'à 600 ans d'existence. Au premier coup d'œil jeté sur la vie de ce personnage, nous sommes convaincus que toutes les controverses qui sont arrivées sur la définition des époques de la vie de Boudda sont provenues de la prolongation de la durée de la vie de ce Nagardjouna. Il y a là un terrible espace de temps, mais ce n'est qu'une apparence, parce que si l'on renferme la vie de Nagardjouna dans le cadre défini des existences ordinaires,
77 la question est épuisée, et il paraît que nous ne sommes pas éloignés de la période de l'existence de Boudda, et que

nous sommes déjà près des temps de Vaçoubandou et d'Areiaçanga[1].

A quelle école a positivement appartenu Achvagocha? C'est ce qui n'est pas dit clairement; mais à en juger par la légende qui dit qu'il avait participé à la confection du Vibacha, on en peut conclure qu'il est compté au nombre des représentants de cette école. Un autre personnage célèbre parmi les Khinaianistes, c'est incontestablement Vaçoubandou qui a composé l'Abidarmakocha, qui rassemble dans une toutes les idées qui distinguent l'autre école principale des Kbinaiana-Çaoutrantiques; d'après les sources chinoises, les légendes le font contemporain de Vikramaditeia et de Gambirapakcha (ཟབ་མོའ་རྫོགས) ; selon les sources thibétaines, il naquit à Pourouchapoura; il étudia l'Abidarma des Vaïbachika, à Cachemire, et étant venu ensuite à Magada, il l'enseigna d'après lui-même et fut fait supérieur dans le temple Nalanda. Voici tout ce qu'on peut dire de certain sur lui; mais les Makhaianistes placent aussi Vaçoubandou au nombre de leurs célébrités, et aussi, comme Achvagocha, ils le font convertir par Areiaçanga, qui est regardé comme son frère,

---

[1] Ordinairement on estime que Nagardjouna a vécu 400 ans après le Nirvana de Boudda. Mais dans le Dandjour nous trouvons (voy. tome ཕེ་ 318) dans les Commentaires sur le Lankaavatara composés par Djananavadjra, que selon quelques Naga, il aurait paru 200 ans après. De cette manière nous sommes encore plus convaincus que Nagardjouna, qui a semé l'esprit de dissension parmi les Chravaka, qui a publié, selon leur opinion, ce qui n'a pas été enseigné par Boudda, etc., etc., fut le premier qui fraya la voie au Makhaiana; qu'enfin cette doctrine ne pouvait pas tout de suite être un ouvrage achevé, et qu'après 400 ans il pouvait y avoir encore un personnage célèbre dans ce genre (Mandjoukoula); déjà à sa suite, le Makhaiana s'avance gravement hors de ses frontières. Ainsi, d'après notre opinion, dans les 400 ou 600 ans de la vie de Nagardjouna, il faut voir la durée du développement du Makhaiana.

et ils lui attribuent une quantité de compositions, et en partie celles du Makhaiana (XXII).

78 Mais au moins dans ces liens entre Vaçoubandou et Areiaçanga, nous voyons clairement les rapports des deux Yana à cette époque, et depuis ce même temps, il est effectivement difficile de distinguer les purs Khinaianistes, qui étaient étrangers aux idées du Makhaiana.

Les disciples de Vaçoubandou sont : 1° Gounapraba, qui vécut à Matoura dans le monastère Agrapoura, qui se distingua par ses connaissances dans le Vinaia, et qui fut ensuite Gourou près du roi Chrikharcha (?). 2° Le second disciple fut Çtiramati (བློ་གྲོས་ བརྟན་པ), Çtavira et connaisseur en Abidarma, qui se distingua par la composition de Commentaires sur toutes les œuvres de Vaçoubandou. 3° Dignaga, célèbre par ses œuvres sur la dialectique. 4° Kaleianavardana (དགེ་འདུན་འཕེལ), de l'école des Carvastivadine, entretenait à Bodimandala 24 écoles pour l'enseignement du Vinaia et des Abidarma. C'est à lui qu'on attribue la première propagation du Makhaiana à Cachemire, d'où cette doctrine s'avance dans le Turkestan, où elle était encore inconnue dans les temps des premiers voyageurs chinois.

Sous le roi Makhabalachakeia (ཤཱཀ་སྟོབས་ཆེན) vivait l'un des derniers Khinaianistes connus; ce fut Vaçoumitra, qui a composé une explication des Commentaires de l'Abidarmakocha, et ce qui est le plus grave, c'est qu'il abandonna sa relation sur les 18 écoles du Makhaiana. A propos de cela, Daranata dit ce qui suit (XXVI) :

« Pendant la vie de Vaçoubandou, les 18 écoles existaient en-
« core en entier; mais dans ce temps (celui de Vaçoumitra)
« beaucoup d'entre elles étaient déjà perdues. Ainsi, depuis la
« séparation des Makhacangika, il n'est resté que 3 écoles :

« (Ponrvachaïla), Avarachaïla et Khemavati : depuis la séparation des Çarvaçtivadine, il n'en est resté que deux (Kacheiapiia et Vibadjciavadine); depuis la séparation des Çtavira, il n'y en a plus qu'une (Makhavikharavacine); et depuis celle des Çammateia, on compte l'école Avantaka. Les écoles qui 79
« restèrent furent répandues, et en général on ne peut admettre les paroles de quelques histoires, que les écoles des Chravaka furent bien vite perdues par la propagation du Makhaiana. Il est vrai que par la force que celni-ci avait acquise, le pouvoir des Chravaka fut diminué, mais il ne faut pas croire que leur nombre fût insignifiant. » Ce mot pouvoir des Chravaka, nous devons le comprendre dans ce sens que, dans ces temps là, c'était par la notoriété dans la communauté, par l'influence et la considération des rois que devenaient plus célèbres les personnages des Makhaianistes. Outre cela, nous avons déjà mentionné que souvent parmi ces derniers, on comptait aussi les maîtres du Khinaiana, aussitôt qu'ils avaient atteint la célébrité, parce qu'on compose facilement des légendes et que la fausseté de la composition dure constamment. Mais que le Khinaiana ait existé effectivement et séparément dans ce temps, mais aussi antérieurement, c'est ce que nous voyons par les voyageurs chinois, parmi lesquels Ciouane-tzzane, encore au vii[e] siècle de notre ère, indique beaucoup de Khinaianistes dans son voyage de la Chine dans l'Inde; mais comme peu après lui est apparu le Mahométisme, alors il est vraisemblable que, dans ces contrées, celui-ci a devancé la domination du Makhaiana.

Dans le temps où s'éteignait la famille des Tchandra, on fait mention du Çaoutrantika Choubamitra qui, à ce qu'il paraît, vivait à Nalanda; on cite aussi à Togara le vinaïste Darmamitra ཆོས་ཀི་བཤེས་གཉེན) qui appartenait à l'école des Vaïbachika; on cite Pouneiakirti (བསོད་ནམས་གྲགས), qui vivait dans le

royaume de Marou; le vinaïste Chantipraba (ཞི་བ་འོད) dans le
80 royaume de Chantipraba, et le vinaïste Pitritcheta (ཕ་ཁོལ) [1], à Cachemire (XXVII); encore un peu plus tard (sous Gopala), on cite Chakeiapraba, disciple de Pounciakirti, et le vinaïste Vira (དཔའ) [XXVIII]. Au surplus, d'après ces dénominations de vinaïstes ou de çaoutrantika, on ne peut pas absolument conclure que ces personnages aient complétement appartenu au Khinaiana. Nous avons déjà fait remarquer que, dans les temps les plus nouveaux, ce sont les Çoutra et le Vinaia qui composent le sujet de l'enseignement, non-seulement des Makhaianistes, mais aussi des mystiques.

Quoique nous voyions par ce court abrégé que c'est seulement dans les sources thibétaines que nous trouvons les renseignements les plus détaillés sur l'histoire du Bouddisme jusqu'à aujourd'hui, cependant il n'est pas douteux qu'on n'en puisse découvrir aussi dans les régions du Sud où le Bouddisme existe encore aujourd'hui. Peut-être qu'à Ceylan il y a encore d'autres histoires, indépendamment de celles qui ont été publiées en anglais par Upham; mais il faut attendre davantage de Siam et du Birman. Mais si nous désirons ne pas nous borner à des dates et aux noms des seuls personnages, alors la riche littérature bouddique peut par elle-même et mieux que tout, raconter tout ce qu'elle a vu et entendu; la comparaison des livres entre eux est ce qui en indique le mieux l'antiquité relative, et par cette comparaison, chaque œuvre nous dévoile en même temps les besoins qui s'éveillaient, dans des temps déterminés, par des questions déterminées, la lutte de quelques principes avec d'autres, et enfin elle nous fait connaître les résultats de la

---

[1] Nom que l'on donne aussi à Achvagocha. Voyez page 75.

lutte et de la réconciliation. N'est-ce point en cela que doit consister une histoire vraie?

D'après ce qui précède, il est clair que, puisque nous mar- 81
chons vers l'exposition des points principaux de la doctrine du Khinaiana, nous devons avant tout en venir au Vinaia, qui est le point capital où se concentrent les diverses écoles bouddiques. Nous avons dit que c'est lui qui prouve la haute antiquité de cette partie, ou, comme on dit, de cette corbeille (pitaka) de la littérature du Bouddisme. Nous remarquerons cependant aussi que les institutions contenues dans cette division n'ont pu, en aucun cas, être données dans le même temps. Les amateurs pourront facilement s'en convaincre quand, par la suite, nous présenterons dans la partie du dogmatisme[1] l'abrégé de tous les sujets principaux du Vinaia, ainsi que le précis de sa littérature. Nous nous bornons à en présenter ici l'essence de la teneur. Le Vinaia n'est pas l'exposition de la doctrine du Bouddisme; c'est une collection de lois pour les personnes qui s'y consacrent; cependant, ainsi que nous l'avons déjà dit, celui-là seul peut être nommé complétement Bouddiste, qui s'est décidé à accepter les conditions de la société nouvellement fondée; alors on comprend que le Vinaia, par lui-même, était suffisant pour donner à ses membres la nourriture de la vie intérienre et extérieure, sans que tout le reste pût les obliger à rien. Le Vinaia a pour but (voyez la dogmatique CCLII) d'unir les prêtres, de les conduire à la perfection et de leur procurer la tranquil-

[1] D'après le plan que j'avais adopté, j'aurais dû faire suivre cette partie par l'explication des dogmes dn Bouddisme telle qu'elle est présentée par le dictionnaire terminologique; mais peut-être que cette édition sera retardée par un manque de ressources, et, ce qui est important, par le manque de caractères chinois; en tout cas, je me permets de faire quelques citations dans ce mannscrit, et j'en indique les paragraphes en chiffres romains.

lité, de dompter les pécheurs, d'éveiller et d'augmenter la dévotion, *d'affranchir les croyants du joug de la vie présente et*
82 *de la vie future*, et de garantir par là la solidité et la durée de la morale. Quoique cette définition du Vinaia soit une doctrine qui a été élaborée dans la suite, elle nous fait clairement voir que, dans le temps de son élaboration, le Vinaia ne supposait aucunement la nécessité des deux autres corbeilles que nous voyons dans le Bouddisme. Il est autant le moyen que le but pour s'affranchir du joug de la vie ou de ce que l'on nomme le Çançara. En quoi donc consistent ses prescriptions? Le but du Bouddisme est négatif, c'est-à-dire qu'il n'exige pas que son adorateur fasse quelque chose par soi-même, mais comment il éviterait de faire quelque chose; alors il est naturel d'après cela que le Vinaia ne prescrive pas de faire une chose ou une autre, mais il dit au contraire que faire telle ou telle chose est opposé à l'état du Bouddiste. Le but moral n'est pas de garantir aux actions la liberté la plus ample, de faciliter les moyens qui conduisent à l'indépendance, mais de s'abstenir de toute agitation possible qui produit une suite d'effets incessants dont il est nécessaire aussi de s'affranchir. Celui qui se destine à la nouvelle communauté ne s'oblige pas à faire quelque chose de bon, mais à renoncer à tout ce qui est mal; il ne dit pas : « Je donnerai, » et cela est très-naturel, non parce qu'il ne se permet pas de posséder quelque chose, mais parce qu'il a fait vœu de ne rien prendre. De cette manière, le Vinaia se renferme dans l'exposition des péchés dont le Bouddiste doit s'abstenir, ou dans celle des vœux qu'il prononce de ne point faire telle ou telle chose. Nous laisserons de côté ce qui se rapporte manifestement au développement successif des préceptes, et nous dirons que le nombre des vœux se monte jusqu'à 250 (mais d'après quelques sectes, il y a quelques différences entre elles. CCLIV). Il y a les

péchés mortels (*paradjita*), qui privent le membre de son état et 83
de tous ses priviléges : c'est l'impudicité, le vol, le meurtre, etc.; il y a les fautes pardonnables (Çangavachecha CCLV), telles sont : l'onanisme, le contact avec le corps d'une femme, les propos indécents, l'opiniâtreté, etc. (CCLVI). Il y a les péchés dont il faut s'éloigner précipitamment (Naïçagrika), c'est-à-dire ceux par lesquels, quand on y renonce, on réprime l'égoïsme, la cupidité; on ne peut pas, par exemple, avoir des habillements au delà de la quantité fixée; il faut, pendant la nuit, laisser son vêtement dans l'endroit habituel, il ne faut pas toucher de l'or ni de l'argent, s'occuper de commerce, faire des provisions, etc. Il y a les *fautes* (Praiachtchitlika. CCLVII), telles que le mensonge, les querelles, les calomnies, l'oppression. Outre cela, il y a une quantité de prescriptions minutieuses qui concernent la manière de porter les vêtements, la convenance dans les mouvements, dans les conversations, et où sont prévues des minuties qui n'ont pas la moindre importance. Dans toutes ces prescriptions, qui sont accompagnées des subtilités les plus casuistiques et de la supposition des différentes circonstances qui les adoucissent ou qui en augmentent la force, et dans la quantité de légendes qui ont donné sujet à leurs dispositions, nous déconvrons, non-seulement la vie intérieure de la communauté bouddique, mais encore, par le moyen de celle-ci, nous voyons aussi un côté de la vie indienne, son organisation, ses idées, les lois du pays, et, sous ce rapport, les Vinaia présentent un trésor inappréciable pour l'archéologie indienne.

Quatre attributs principaux distinguent le disciple de Boudda ou Chramana : il n'outrage pas celui qui l'outrage, il ne répond pas à la colère par la colère, par l'accusation à l'accusation, par des coups à des coups. Il est certain que, dans cette disposition ainsi que dans ces vœux, se renferme une idée de moralité qui,

84 comme nous le voyons, fut, dans les premiers temps de l'existence du Bouddisme, regardée comme suffisante pour atteindre le but général de tous les systèmes, la délivrance ou le Nirvana, c'est-à-dire sortir ou être exclu de tout ce qui est du monde; ce caractère ne change même pas dans les développements ultérieurs de cette religion lorsque de tous côtés s'y introduisirent un plus grand nombre de besoins; la moralité est alors à la tête des capacités intellectuelles et contemplatives qui, cependant n'étant que trois, conduisent au but désiré. Mais quand nous nous mettons à comparer ces vœux avec la doctrine des Çoutra sur la vertu, et que nous y trouvons la division des 10 bonnes et des 10 mauvaises actions en trois catégories, d'après leur naissance de l'âme ou de la pensée, du corps et de la parole, alors se produit involontairement cette demande : Pourquoi la base des vœux n'est-elle pas étroitement liée à cette doctrine sur les bonnes actions? pourquoi nulle part ne parle-t-on d'aumône? pourquoi, par exemple (CXXVI et CXXVII), les cinq péchés mortels ne sont-ils pas, avec ce qui s'y rapporte, mentionnés entièrement dans les Vinaia? En examinant la teneur de ces péchés, on ne peut pas ne pas être convaincu que leur distribution plus classique et plus savante n'a pu paraître dans le même temps que la précédente. Les anciens Bouddistes n'ont pas connu la discussion, ils n'ont pu faire mourir les Bodiçatva, ni renverser des monuments, parce que tout cela n'avait pas lieu pendant que s'affermissaient les prescriptions qui n'avaient en vue que la seule exclusion du monde. Cela seul démontre déjà que l'origine des autres Çoutra est plus tardive que celle des Vinaia; c'est ainsi qu'en toutes choses le Bouddisme passe des lois particulières aux lois générales, et que, des idées puériles et conventionnelles, il s'élève de plus en plus à l'abstraction.

En rapport avec les vœux que font les membres de la communauté, se rencontrent les statuts, appelés par les Bouddistes *divisions* (vaçtou), et l'on remarque aussi en eux une certaine 85
suite de développement. Les Vinaia thibétains comptent dix-sept statuts. Cependant, si nous les examinons de plus près, nous nous convaincrons qu'ils sont renfermés dans trois espèces principales : les uns se rapportent aux vœux mêmes, à la manière de les prononcer (cérémonie de l'ordination), à leur réitération au bout d'un certain temps, pour que l'on n'oublie pas de faire pénitence (pochada) ; les seconds concernent les habitudes de la vie, comme l'emploi des temps pluvieux (Varchika) dans un lieu fixé et la manière de sortir de celui-ci (Pravarana), les dispositions relatives aux vêtements (Katina 5, Tchivara 5), aux peaux ou aux bottes, aux siéges (Chaianaçana 17) et à la nourriture ou aux médicaments (Baïchadjeia). Enfin les troisièmes embrassent les rapports des membres de la communauté entre eux, ou la discipline intérieure, qui ne pouvait concerner que les membres qui s'étaient éloignés de l'accomplissement des prescriptions qu'ils s'étaient imposées, et enfin de cesser les discussions entre eux, ce qui n'arriva que plus tard et qui, on le comprend, rappelait les causes de la division en écoles. Au-dessus de tout cela, il y a, comme commun à tous, *le chapitre des Cérémonies* (Karma), dans lequel est enseignée la manière d'accomplir l'ordination, de déployer le Katina, de punir un coupable et de terminer une discussion.

En examinant ces statuts, nous y rencontrons constamment une série de concessions qui éloignaient des dispositions précédentes qui étaient sévères, mais qui, pour cela, étaient peu nombreuses; ces éloignements étaient inévitables en présence du grand développement de la communauté. Dans toutes les anciennes légendes, nous voyons encore qu'à celui qui est persécuté

par le sort, ou à celui qui est poussé par la dévotion, il n'en coûte que de se présenter devant Boudda, et que celui-ci lui fait un bon accueil par ces paroles : *un tel* est le bien-venu, et il le reçoit ainsi au nombre de ses adorateurs; il n'a pas fallu plus
86 de cérémonie. Il en est maintenant tout à fait autrement. Pour devenir Bikchou, c'est-à-dire mendiant ou membre de la communauté, il faut d'abord passer par une série d'épreuves, prouver sa capacité par un noviciat on en faisant quelques vœux plus faciles; on demande non seulement des conditions physiques, mais encore des conditions morales et civiles. Il ne faut pas avoir certains vices de corps, et à cet égard on s'occupe même de la couleur des cheveux qui, plus tard, doivent cependant être rasés ; on ne peut pas renoncer au monde lorsque l'on a commis certain crime, et dans tous les cas le postulant s'examine en secret et il se confesse avant l'ordination. Enfin il doit être membre indépendant de la société civile, il ne doit plus dépendre de ses parents, il doit avoir l'agrément de l'autorité, et c'est seulement alors qu'il peut être accepté. Dans tout cela on aperçoit aussi, sur le Bouddisme, l'influence de causes extérieures ; tout en renonçant au monde, il se tourne encore vers lui, et il doit mettre en harmonie ses dispositions avec les institutions de cette société dans laquelle il vit (voyez dans le dogmatisme l'article sur le vol); il y a encore d'autres causes dominantes, c'est la nature et le climat; quand le Bouddisme vivait dans l'Inde centrale, il pouvait remplir des prescriptions rigoureuses : se contenter de la vie à ciel ouvert, de trois vêtements, de n'avoir aucune provision et de ne se couvrir ni les pieds ni la tête. Mais quand il fut étendu plus loin, particulièrement vers le nord, alors il ne lui fut plus possible, dans cette position, de résister aux rigueurs de la nature, et il fallut lui céder. Dans cette circonstance, les prêtres furent assez prudents pour se munir de la dispense de Boudda

pour que l'on portât des bottes, etc. ; le temps de la pluie n'est pas le même dans toutes les contrées, alors il y eut de nouvelles concessions. Mais outre cela, la communauté devint si puissante 87
qu'elle voulut se reposer sur les lauriers que ses premiers membres avaient récoltés par leurs privations ; elle voulut s'établir dans des domiciles et ensuite en augmenter l'étendue ; elle voulut s'environner de nouveaux objets ; elle ne voulut plus porter les habits qu'elle se procurait dans les fosses aux ordures ; elle voulut, outre l'aumône, se donner le plaisir de certains aliments, et particulièrement, des boissons. Sur tout cela, il y eut de nouvelles concessions, et l'ancien mendiant en haillons, nous le voyons maintenant dans de vastes appartements richement ornés, quand même il faudrait, pour obtenir tout cela, mutiler le corps de Boudda (voyez l'article Makhallaka) ; il porte de riches vêtements, il administre sa fortune, il prend des boissons enivrantes en manière de médicaments, il prend part, non-seulement au commerce, mais encore au gouvernement. En même temps s'établirent nécessairement des degrés dans les emplois des membres de la communauté qui d'abord n'avaient connu que l'ancienneté et l'époque de la prononciation des vœux ; on voit maintenant dans la hiérarchie des emplois et des degrés dont quelques-uns conduisent jusqu'au Dalaï-Lama. Nous voyons ensuite une nouvelle série de dispositions à l'occasion de l'admission des religieuses dans la communauté bouddique.

En examinant la disposition du Pochada, nous serons convaincus que tout l'ancien culte bouddique consistait en une seule assemblée à l'occasion de ce Pochada ou pour la réitération des vœux d'après le livre Pratimokcha. Si dans les tout premiers temps il y eût eu effectivement d'autres Çoutra, on en eût certainement fait mention quelque part dans les Vinaia, et le culte aurait eu une autre forme. Il faut absolument faire les mêmes

observations sur les cérémonies; dans les premiers temps il n'y en eut qu'une très-petite quantité, et c'est tout au plus si l'une d'elles porte en soi le caractère particulier du Bouddisme; la fête même Pravarana, qui se célèbre après l'été, fut visiblement établie à
88 l'imitation des Tirtika qui, pendant un certain temps, s'étaient imposé le *silence;* la cérémonie du *Katina* fait voir aussi son origine étrangère parce que, chez les bouddistes, les définitions en sont extrêmement confuses. Celles qui doivent être regardées comme plus bouddiques, ce sont les assemblées pour juger les coupables ou pour terminer les contestations; mais cela doit être propre à toutes les religions. C'est une autre chose quand nous nous appliquons au Bouddisme des temps actuels. On y voit fêtes sur fêtes, cérémonies snr cérémonies; aujourd'hui on lit les Çoutra de Boudda dans certaines occasions, on chante des hymnes composés par les personnages les plus anciens (Migtzzema, དམིགས་བརྩེ་མ་ prière thibétaine composée par Tzzonkhava). Le Bouddisme qui, à ses commencements, était complétement débarrassé de la vie séculière, pénètre partout dans cette vie pendant nos temps actuels; le Lama (ou Khochane) se fait voir aux funérailles ainsi qu'aux naissances; il est médecin et astrologue, et dans le premier cas, il s'arme non-seulement de médicaments, mais encore de religion, comme accomplissement de certaines cérémonies ou de conjurations.

Pour nous le plus important de tout cela, c'est que le traité sur les temples n'a encore trouvé de place dans le Vinaia que comme un morceau ajusté ou une apposition qui est contenue dans les paragraphes sur les siéges; les prêtres, pendant le temps de leurs assemblées qui, comme on le sait, se tenaient à ciel découvert, faisaient usage de bancs ou de litières, et ce n'est que plus tard qu'ils passèrent de là dans des temples. Effectivement, nous avons déjà dit que la mention sur le premier temple bâti pour

les bouddistes ne se rencontre qu'un bien long temps après la mort de Boudda, et qu'il faut encore remarquer qu'on ne peut pas croire en plein à de telles mentions, parce que les légendes ont constamment un penchant à ajouter à tout l'antiquité la plus reculée possible.

Voilà le trait général des institutions du Vinaia qui, dans la suite
et d'après le projet que nous avons formé, seront expliquées avec 89
un grand détail quand nous examinerons les dogmes bouddiques.

La littérature du Vinaia est extraordinairement étendue. En langue thibétaine, en exceptant les explications qui se trouvent dans le Dandjour thibétain, elle occupe dans le Kandjour la huitième partie (treize tomes). Mais, en cette circonstance, la langue chinoise présente encore plus de trésors à ce sujet. En langue thibétaine nous n'avons que les Vinaia d'une seule école, celle des Moulaçarvaçtivadine, et comme la rédaction en fut beaucoup plus tardive, les chapitres en sont d'autant plus étendus et ils renferment une quantité de Çoutra que l'on trouve séparément dans la langue chinoise ; mais ces Çoutra, on doit les regarder comme séparés, selon l'esprit, de ceux qui appartiennent à l'école des Çaoutrantika. Pour ce qui concerne les Vinaia chinois, nous n'y trouvons pas en plein et en entier la forme des Vinaia thibétains[1]; mais après cela nous avons les Vinaia de l'école des Çarvaçtivadine, de Darmagoupta, des Makhichaçaka et des Makhaçangika. Quoi qu'il en soit, les livres du Vinaia se partagent en deux parties principales ; la partie du Pratimokcha, à laquelle appartiennent les vœux avec leurs explications (Vibaga),

[1] Il aut remarquer que, sous la dynastie de Youane, furent faites des traductions en chinois de ce Vinaia ainsi que de beaucoup d'autres livres thibétains ; cependant, nulle part aujourd'hui nous ne trouvons une mention sur l'existence de ces traductions.

et la partie *les Positions*, Vinaiavaçtou, dans laquelle on s'occupe de l'ordination, de l'état des saisons et des autres traités mentionnés plus haut. Sous le rapport archéologique, il y a dans cette partie des parties on ne peut plus remarquables qui, d'après cela, sont nommées (Vinaiakchoudraka, *Minuties*, et qui, d'après notre opinion, se rapportent aux connaissances les plus antiques sur l'Inde. Nous examinerons aussi cette littérature dans un supplément séparé[1]).

90 Maintenant il faut parler de la doctrine religieuse du Bouddisme, ou de sa manière de voir la nature, et des rapports de l'homme avec elle.

Nons avons déjà dit plus haut que la secte des Vaibachiques n'est pas la dénomination générale de toutes les dix-huit écoles, mais qu'en elle, et dans celle des Çaoutrantiques, il faut voir les deux parties principales du Khinaiana, qui se sont formées par la fermentation provenant du partage en écoles qui ont aussi été absorbées dans ces deux parties. Quoique ce soit un fait que les Vaibachika reconnaissent pour leur guide dans leurs opinions, non la doctrine de Boudda, non les Çoutra qui lui sont attribués, mais les Abidarma qui ont été composés par des maîtres différents ; quoique ce fait parle beaucoup aussi en faveur des idées que nous poursuivons partout, que Boudda n'a laissé aucun Çoutra et n'a enseigné aucune idée, excepté la nécessité de rejeter tout ce qui est du monde, cependant, en examinant les Abidarma dans leur forme actuelle, nous serons convaiucus qu'ils n'ont pu être la première production de la littérature bouddique, parce qu'ils exposent la religion dans un système tellement travaillé, ils décomposent les sujets et les termes religieux jusqu'à une telle subtilité, qu'il est impossible de les attribuer aux premiers

[1] Cette phrase est supprimée dans la traduction allemande. N. d. t.

temps; outre cela, cette exposition se présente sous une forme telle, qu'elle suppose une série d'opinions et de questions déjà précédemment proposées dans un autre lieu, et dont il a déja été parlé plus d'une fois avant l'apparition des Abidarma. Il est certain qu'on peut facilement admettre que les ouvrages des personnages connus que nous mettons au IVe siècle après Boudda, et beaucoup de dates nous le certifient, ont été soumis plusieurs fois au changement et au perfectionnement à proportion du développement général des sciences religieuses, et parce que il n'est souvent resté de ce qui est ancien que la seule dénomination; 91
mais on n'en doit pas moins admettre que le plan répété dans tous les Abidarma leur est commun. N'avons-nous pas remarqué la même chose dans les Çoutra qui sont parvenus jusqu'à nous et qui sont attribués à Boudda? Les Agama, qui en sont les plus importants, présentent une pareille élaboration; l'un d'eux n'est même pas autre chose qu'un dictionnaire terminologique du Bouddisme, disposé suivant la quantité dans les termes, et il contient un si grand nombre de sujets minutieux, qu'il n'y a pas de doute qu'il représente la plus ancienne réunion de tout ce qui a été trouvé dans les Çoutra. Il en est de même des autres Çoutra qui n'ont pas pour but les légendes, mais bien le dogmatisme; ils portent constamment en eux le témoignage qu'ils ne traitent que du connu, et qu'ils n'ont pour but que de découvrir dans les dogmes une nouvelle face, en rapport peut-être avec l'opinion d'une école bien connue, ou bien d'y ajouter quelque chose de nouveau. Il est vrai que les Abidarma, à en juger par quelques mots, ont dû être composés comme une déduction des Çoutra de Boudda, qui les ont précédés; mais cela ne nous oblige pas du tout à conclure que ces Çoutra soient les mêmes que ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, ni qu'ils aient pu être mis en parallèle ou en contradiction avec les Abidarma dans un autre lieu et pour

d'autres besoins. D'après cela, nous pouvons dire positivement que tout ce qui est parvenu jusqu'à nous des écoles du Khinaiana n'en est pas la plus ancienne création, mais un travail façonné beaucoup plus tard. Cela est même très-naturel, parce que les premiers livres du Bouddisme, n'ayant pas été écrits sur du papier, n'ont pu présenter qu'un exposé grossier et inculte qui ne pouvait par la suite, particulièrement dans les régions de la discussion et de la critique, avoir le droit d'être conservés pour
92 la postérité, parce que, en proportion du développement du Bouddisme et des autres systèmes religieux dans l'Inde, l'antiquité ne pouvait pas avoir l'autorité, tandis que la grossiereté et la trivialité ne pouvaient que verser leur misère sur la religion. Comme le Bouddisme a commencé à se répandre de fort bonne heure en Chine, et qu'en outre il venait du Turkestan où ne régnait que le Khinaiana, alors nous trouvons que les premières traductions faites dans cette contrée ne présentent pas en général, comme les plus nouvelles, un fini et une élévation dans leur doctrine, et il nous semble que la plus grande partie en a été perdue, particulièrement parce qu'il est vraisemblable qu'elles furent encore plus mauvaises que celles qui ont été conservées. Qu'on lise le *Ci chi erle tchjane tzzine* ou le Çoutra à 42 membres, le premier qui ait été traduit en chinois ; quelle énorme distance entre lui et les Abidarma, ou les Çoutra traduits plus tard ! Nous pensons même que cette distance existe non-seulement dans la teneur, mais aussi dans les temps de la composition elle-même.

De cette manière, nous trouvons nécessaire de faire d'abord un précis rapide de ces Çoutra qui entreront plus tard dans la composition de notre abrégé, et de présenter dans un contour resserré les points capitaux dogmatiques des commencements de la religion bouddique.

Nous avons vu plus haut que le Bouddisme est fondé sur des principes qui ne peuvent pas ne pas surprendre par leur bizarrerie; détruire dans toute existence toute faculté active tant spirituelle que physique, voilà le bnt qu'il poursuit inflexiblement dans son développement le plus étendu, et qni est renouvelé même dans la doctrine du Makhaiana, qui aspire à donner à chaque existence l'espace le plus étendu et le plus absolu possible. La raison de cela, et conséquemment la base philosophique placée comme piédestal du vaste et religieux édifice, repose encore plus sur un étrange regard qui embrasse le monde entier, 13
non selon son rapport à lui-même et à sa forme intérieure, mais dans ses rapports avec les individualités qui existent dans l'univers, c'est-à-dire que tout ce qui existe n'est pas autre chose que *la souffrance* considérée dans ses proportions les plus incommensurables; parce que tout change, rien n'est éternel, tout vieillit, et cela vient particulièrement de ce que tout porte avec soi le signe caractéristique de la *composition*, de l'enchaînement ou de la *dépendance venant d'une cause*. La suite de cela, c'est que le Bouddisme cherche à trouver les moyens de sortir de cette dépendance et des tourments qui en proviennent, et il les trouve dans la *renonciation* ou dans la non-admission d'aucune sensation extérieure dans notre for intérieur, ce qui, en devenant un instrument, devient en même temps le *chemin* par lequel on doit arriver au but désigné. C'est de cette manière que la doctrine apparaît dans les quatre vérités, qui sont : la *souffrance*, l'*enchaînement*, la *renonciation* et le *chemin*. Plus nous nous appliquons aux idées primitives et éloignées tonchant ces vérités, plus elles paraissent simples, ou pour ainsi dire, c'est une conception commode dans laquelle il n'y a rien d'élevé ni d'abstrait; le but en fut aussi simple que les moyens et les canses. La conception primitive du Nirvana ou de cet état qui est l'apogée

de cet élan, n'est pas autre chose que la conception de l'anéantissement complet, ou de la sortie du rang des existences; le Boudda ou les Arkhane, dénominations données par les Chravaka à ceux qui sont parvenus à l'état du Nirvana, ne sont pas des êtres jetant à bas une enveloppe les empêchant d'agir, et qui conservent quelque chose d'indépendant après leur passage dans un nouveau monde quelconque que, dit-on, il faudrait supposer; non, ils sont ainsi nommés seulement par rapport à leur vie précé-
94 dente, de laquelle ils ont réussi enfin à se détacher, et maintenant ils n'existent plus, conséquemment ils ont atteint la vraie condition bienheureuse dans laquelle s'anéantissent leurs personnalités qui sont comparées à des lumières éteintes; ils ne pourront plus parcourir le monde des renaissances ou du Çançara, dans lequel, soit dans l'enfer soit dans les cieux, tout prend le caractère de la souffrance. Au reste, cette conception sur les renaissances ne se manifeste que tard, parce que le Bouddisme primitif n'a eu en vue que l'homme seul, qu'il examine les *Çkanda* (voyez dans la dogmatique CI et suivants) qui le composent, et qu'il aspire à les brûler par les efforts de la renonciation. Voilà les opinions des Bouddistes sur la *divinité*, si l'on peut donner ce nom à un pareil état; elles ont été en partie contenues même dans le développement le plus lointain de la religion. Les Makhaianistes peuplent les mondes d'une quantité innombrable de Boudda qu'ils s'envoient l'un à l'autre par leurs messagers, mais cela ne peut s'appeler leur action que dans ce qui est ainsi nommé : le *Nirvana avec un reste*, c'est-à-dire, lorsqu'un Boudda ou un Arkhane, après avoir tourmenté en soi toutes les sensations extérieures, et s'être plongé dans le Nirvana par ses libéralités, il reste encore pour quelque temps dans le monde et que pendant ce temps il instruit les autres à suivre son exemple et leur découvre les hautes idées de la doctrine de Boudda. Le Boudda

des Makhaianistes dans son Darmakaia, ou abstraction de l'être, est aussi un personnage qui n'existe pas, et en général les Boudda ne sont présentés nulle part comme juges du monde, ni comme ses créateurs ni comme ses ordonnateurs. Dans l'univers il n'y a pas d'autre souverain que le *sort*, si l'on peut ainsi nommer l'idée sur les causes et les effets qui dominent dans la nature physique et morale; la récompense pour les actions est aussi le 95
phénomène que nous voyons dans la naissance du germe qui vient de la semence, il n'y a pas de volonté qui aurait pu changer le sort de l'homme; et si dans le Makhaiana nous voyons le mélange des Bodiçatva qui apparaissent pour porter des secours à ceux qui sont dans le malheur, alors, et quoique la doctrine sur la miséricorde soit une création de cette école, cette participation appartient toujours aux êtres qui n'ont pas encore abandonné le monde et qui agissent en conséquence de leurs désirs qui, non moins que des causes physiques, appartiennent aux liens du Çançara.

Quoique la doctrine sur les quatre vérités appartienne aux tout premiers actes intellectuels de la religion bouddique, nous les trouvons déjà chez les Chravaka (dans un Çoutra particulier) et dans un développement si grand, que le perfectionnement de cette doctrine suppose une certaine période de temps; dans son état actuel, la doctrine sur tout ce qui compose le monde rentre dans l'idée de la non-éternité; la doctrine sur les Çkanda, sur le pur et l'impur ou le complexe et l'incomplexe, et sur les causes agissantes et auxiliaires, rentre dans l'idée de l'enchaînement; la doctrine sur la renonciation, qui primitivement fut étroitement unie au chemin, ne pouvait certainement pas contenir dès les commencements d'autres prescriptions que celles que nous avons vues dans le Vinaia; mais cela ne pouvait pas satisfaire pour longtemps, et dans sa réunion et son parallèle avec la moralité,

se montrent des perfectionnements intellectuels et contemplatifs qui ensuite, après qu'on a regardé la préférence accordée aux dernières sur les premières, forme le système pur Makhaianiste, le Makhaiana contemplatif (des Yogatchareia) ou le mysticisme. Dans le Khinaiana, le chemin n'est pas encore autant élaboré; les 37 articles qui le composent n'ont vraisemblablement paru
96 que successivement, et ils ne comportent en eux rien de particulier; il faut se rappeler ou observer les quatre sujets : le corps, la perception, l'âme et l'extérieur, et rejeter les quatre autres[1]; faire le bien et ne pas faire le mal; on a besoin de cinq organes ou forces, tels que, la piété, l'application, la mémoire, la contemplation, la raison, etc. Ce chemin à 37 articles servit encore un long temps d'unique condition chez les Chravaka pour atteindre le but. Mais ensuite les doctrines sur la renonciation et le chemin se partagent; dans la première se trouve tout le côté de la contemplation, formé de différents éléments introduits par les écoles; la seconde se partage en 5 chemins : l'approvisionnant, le favorisant, le contemplant, l'organisant et le voyage final, celui de l'ignorance (voyez sur ces voyages le chapitre sur les quatre Vérités dans la dogmatique) qui est l'inactivité même. L'entrée dans ce chemin présente déjà une progression dans la vocation qui commence au Çrotapanna et à l'Anagamine et va jusqu'à l'Arkhane, qui représente une espèce de mythologie; cela correspond pour lui à une certaine quantité de la terre, et obtenir l'une ou l'autre terre marque l'élévation à un degré déterminé. La qualification d'Arkhane était la condition la plus élevée chez les premiers bouddistes, et les patriarches l'ont portée; tous les per-

[1] Ce nombre 4 est certainement mis *en pendant* (*sic*) de celui des 4 Vérités, et fait voir que l'origine de ces termes est antérieure à celle des autres.

sonnages qui, d'après les légendes, furent éclairés par Boudda, ont atteint pleinement cette qualification, et même très-facilement comme on peut le voir ; en conséquence, en revenant vers les premiers temps, elle n'avait pas d'autre signification que *vainqueur de la souffrance* ou *remplissant dignement* le vœu d'indigence; et comme cette qnalification a été conservée dans les surnoms de Boudda, alors tout nous fait penser que ce dernier titre, qui signifie le *sage*, lui a été donné dans la suite, alors que dans la formation du Bouddisme il entra un perfectionnement in- 97
tellectuel, et que dès les commencements, chez les Chravaka il n'avait pas été autrement appelé que Arkhane.

En examinant les points qui ont produit la division des écoles des Chravaka, nous voyons qu'ils ont disputé sur cette question : Boudda a-t-il vécu dans le monde ou non, et conséquemment y a-t-il en lui quelque chose qui soit du monde? Cette question montre clairement que l'idée primitive snr l'anéantissement fit gémir le bon sens et ébranla toutes les fibres humaines par son but effrayant, et c'est pourquoi les Makhaçangika commencèrent à parler sur l'infinité, la toute-puissance et l'éternité de Boudda. Vient ensuite la question sur la signification de la doctrine de Boudda : Chacune de ses paroles est-elle capable de délivrer du Çançara celui qui l'a entendue? c'est-à-dire tout ce qu'il a dit quand il n'était plus une existence du monde, et qu'il était resté dans le monde pour prêcher, dut-il avoir une force surnaturelle? Quand, dans la suite des temps, une quantité de Çoutra se fut amassée, et que l'on commença à y rencontrer des contradictions, cette question s'exprima par ces autres paroles : Chaque mot de Boudda a-t-il une signification ponctuelle et décisive? Quoique les Vaïbachika ne soient pas les plus anciens bouddistes, ils ne connaissent pas encore cette question, mais pour toutes les autres écoles ce sujet est le plus important, parce qu'elles ne se sont

pas permis de rejeter, comme n'appartenant pas à Boudda, les Çoutra qui n'étaient pas d'accord avec leurs opinions, mais elles ont seulement dit qu'ils n'avaient pas été prononcés dans la forme d'une vérité absolue, et cette doctrine sur les deux significations, chaque école la propose suivant son opinion. (Voir CCXLII, 174-275.)

La seconde question concernant Boudda se renferme dans ces paroles : Comment s'est-il manifesté au monde? Mais cela fut exprimé dans une forme encore grossière qui montre combien
98 dans ce temps-là le Bouddisme était encore éloigné des pensées
élevées sur l'existence de la Divinité. Ici la question ne renferme que cette seule pensée : lorsque doit naître un homme qui deviendra Boudda, la conception en est-elle ordinaire comme celle des autres hommes, c'est-à-dire sale et impure (CLXXXIX), ou s'accomplit-elle d'une manière extraordinaire? C'est pour cela que quelques écoles ont assuré qu'il descend dans les entrailles de sa mère sous la forme d'un éléphant, et qu'il vient au monde par le côté droit. Nous trouvons une légende sur ce sujet dans le célèbre Lalitavistara. L'apparition de cette question sur tout cela suppose déjà l'élaboration de beaucoup d'autres; alors ont dû déjà se former les conceptions cosmologiques sur les trois mondes (le monde des sens, le monde de la forme et le monde invisible), et l'idée sur ce qu'un Boudda ne peut entrer dans la pureté que dans le monde des sensations. Outre cela, il apparaît aussi sur les Bodiçatva, une idée obscure qui est déja développée dans le Makhaiana; dans ce dernier, comme chez les Chravaka, c'est le dernier degré de l'être qui précède le Boudda; mais là un cercle défini d'activité est marqué pour lui, ses qualités sont comptées, et dans le Khinaiana, ce n'est aussi que l'état avant la dernière renaissance. Mais comme nous venons de voir la première suite de la progression mythologique des Çrotapanna, des

Anagamine et des Arkhane, et que nous ne voyons aucune mention des Bodiçatva, alors on en doit conclure que ce terme est apparu beaucoup plus tard, et qu'il ne constitue pas un dogme.

Ce qui est plus important que tout cela, c'est cette question : Le Boudda est-il compris dans le *Çanga* c'est-à-dire, dans l'assemblée des prêtres. La doctrine sur *les trois lieux de refuge* (Charana) du Boudda, de sa doctrine et du Çanga, qui constitue le symbole de cette religion, appartient à l'antiquité, mais après avoir jugé la question *pro* ou *contra* (*sic*), on tire cette conséquence : doit-on révérer les monuments du Boudda comme une 99
chose grave et religieuse et comme un don fait à l'ordre ecclésiastique, etc.? [Cela démontre, mieux que tout, la très-récente apparition des monuments et des temples[1]].

Comme tout le démontre, ce n'est cependant pas particulièrement sur ces points que le schisme a commencé : il s'est signalé en détail par l'admission de la pluralité des opinions sur les Arkhane : qu'ils étaient encore dépendants des faiblesses humaines ou qu'ils y étaient soumis ; qu'ils peuvent être, à leur propre connaissance, soumis au doute ou à l'incertitude, qu'ils sont subjectifs ou susceptibles d'amélioration ; ces cinq propositions, quoique avancées par le diable, mais comme nous le voyons, acceptées par les Makhaçangika, montre qu'il apparaissait dans le Bouddisme un désir de sortir de l'ornière des idées ordinaires qu'il avait entretenues en soi en mettant les Arkhane au plus bas degré, ce qui leur avait enlevé leur égalité avec les Boudda, et qu'ils pouvaient parvenir à tous les degrés intermédiaires possibles. De cette manière, en rapport à cette question il s'en

[1] Les mots entre deux crochets sont supprimés dans la traduction allemande.

présente encore une autre : Cette réunion de vertus est-elle, ou non, nécessaire à l'Arkhane? c'est-à-dire : qu'est-ce qui peut-être plus ou rien pour lui, de s'en inquiéter, ou le contraire? Il est certain que ce ne fut que dans ce temps-là que l'on fit, avec habileté, apparaître la doctrine des Çrotapanna et des Anagamine; quoiqu'ils soient placés plus bas que les Arkhane, leurs qualités cependant sont élevées beaucoup plus haut; ceci montre plutôt un élan à briser dans quelques parties l'ancien terme d'Arkhane et à mettre les autres en rapport avec les cinq chemins nouvellement inventés. La question sur les Arkhane se reproduit ensuite dans la question sur les Bodiçatva : s'affranchissent-ils des basses renaissances, ont-ils des vices ou non?

Il est vraisemblable que l'un des premiers points est cette question : Peut-on rejeter toutes les chaînes (du Çançara) par la
100 seule moralité? La mention de cette question démontre mieux que tout que les premiers bouddistes n'ont pas connu d'autre doctrine que le Vinaia, et que les points cités, le perfectionnement intellectuel et contemplatif, ont non-seulement été acceptés plus tard, mais que, quoique leur fusion soit étroite avec le Bouddisme, ils ont été empruntés à des enseignements étrangers. Cela se confirmera par une autre question : Les Tirtika possédèrent-ils les cinq *clairvoyances* ou, comme on les appelle, les attributs faiseurs de miracles (les plus hauts), tels que, se mouvoir dans les airs, connaître les pensées d'autrui, etc.? (Voir XIV.) L'admission de cette question démontre clairement qu'une nature aussi élevée n'est pas le trésor du Bouddisme seul. D'une manière absolument semblable, une autre question nous tombe avec celle-ci : Les dieux gouvernent-ils avec intégrité ou avec une pure moralité?

Enfin une question plus abstraite qui s'est présentée vraisemblablement après toutes les autres, occupe particulièrement non-

seulement les anciens Chravaka, mais aussi toutes les autres écoles bouddiques, parce qu'elle présente par sa solution une issue à leurs vues philosophiques; c'est : avouer l'existence de la matière. Cette question est un développement indubitable de la conception bouddique sur la *souffrance*, et la concrétion de tous les sujets qui ne présentent rien de durable, et qui, existant dans les temps, sont soumis aux changements, parce que l'esprit même ne peut s'arrêter sur rien. Ce changement de forme fait voir aussi qu'il n'y a rien de vraiment existant, et en même temps se soulève la question : Le temps lui-même existe-t-il ? Le passé et le futur sont-ils renfermés dans le présent, ou existent-ils séparément, ou en général n'existent-ils pas ? Quoi qu'il en soit, les premiers bouddistes déclarèrent l'existence de la matière ou du monde extérieur; ils commentèrent sur les atomes; mais bientôt cette 101
opinion fut entièrement rejetée et, de la négation de la matière, il découla une autre question altérée sur l'existence du *moi*. Si l'homme est un composé de Ckanda, alors qu'est donc ce qui le compose en dehors de ces Ckanda ? l'indivisible est-il un et même avec les Ckanda, c'est-à-dire le corps, la perception, les sens, les capacités morales et la connaissance, ou bien un autre je ne sais quoi qui règne en lui et que nous nommons *âme ?*

La notion sur l'âme, dans la forme où nous la comprenons, n'est pas parvenue au Bouddisme. Dans la suite, les Yogatchareia ont admis la présence de notre âme comme quelque chose qui est particulièrement pur, mais qui ensuite est aveuglé par les vanités, qui est arrêté dans les chaînes de la nature, mais après tout cela ils ne l'ont pas retranchée du nombre des Ckanda, mais ils la prirent comme la même chose que ces derniers.

Dans la question sur le *non-moi* se retrouve quelque chose d'abstrait comme l'exposé de tout ce qui est renfermé dans un connu indivisible, et cette idée est pleinement développée dans

le Makhaiana qui part nommément de ce point, que tout est vide, mais que ce vide est l'être général et absolu de tout ce qui existe au monde, qu'il est comme la fusion de toutes les contradictions, et qu'il est séparé de toute accessibilité de la pensée. Les Khinaianistes n'étaient point encore arrivés à une pareille subtilité. Chez eux, la question sur le *non-moi* est encore grossière ; c'est ainsi que la nomment les Makhaianistes. Ils ont discuté seulement sur cette question : Passe-t-il quelque chose d'un monde à un autre, ou d'une renaissance à une autre? c'est-à-dire : si l'homme meurt, ce qui fait voir l'interruption des liens entre les Çkanda, alors renaîtra-t-il ? Nous voyons d'après cela que le fait des renaissances ne découle pas en général des principes bouddiques, mais qu'il a été pris comme indubitable dans une opinion générale du pays, de même que les notions cosmologiques et les croyances
102 forment dans le Bouddisme un élément introduit. La plus grande partie des bouddistes admettent ce qui est nommé fourberie, ou un état intermédiaire passant d'une renaissance dans une autre, c'est-à-dire pendant que meurt l'homme extérieur, l'homme intérieur en sort orné de ces mêmes Çkanda, seulement sous une forme plus subtile, et ce cadavre sera tôt ou tard porté à cet endroit où, en conséquence de ses œuvres, il doit recevoir la naissance, quoique ce soit dans un autre monde : cette renaissance correspond à sa nature, c'est-à-dire à ses actions antérieures. De cette manière, la doctrine sur les récompenses, qui forme le soutien moral du Bouddisme et qui est si étroitement liée avec l'idée des renaissances, ne peut cependant pas être regardée comme une pure production du Bouddisme. Il est clair qu'elle a existé au moins avant les intuitions philosophiques parce que, d'après les méditations primitives sur le monde et sur la souffrance, on n'a pas été obligé en général de conclure que, dès le commencement, Boudda a eu en vue une série de renais-

sances et qu'il n'a pas donné la loi pour la seule vie actuelle.

Beaucoup de questions peu importantes que les écoles ont discutées, sont des débats sur ce sujet : Qu'est-ce que les vanités? sont-elles l'âme et ses apparitions ou non? l'œuvre appartient-elle à l'âme seule, ou en même temps au corps et à la parole? les différentes formes de la connaissance, du Vidjnana (voir Çkanda), ont-elles des passions? sont-elles sensibles ou insensibles? Quand la contemplation fut reconnue comme un moyen indispensable au chemin, que ces différentes formes furent aperçues, et que, entre autres, il y avait les contemplations qui correspondaient au monde visible et au monde invisible (les Deiana et les Çamapatti, voir plus bas), alors quelques-uns ont pensé que ces dernières sont les extrêmes limites de la contemplation. Plusieurs aussi se sont intéressés de cette question : peut-on parler pendant le temps de sa propre absorption (Çamapatti), parce que d'un
côté cette absorption de l'esprit rejette toute action, et que, d'un 103
autre, Boudda s'y trouvant plongé par sa nature absolue, il ne dut, que dans cette absorption, prononcer de grandes vérités, ce qui est rapporté dans beaucoup de Çoutra?

Les terminologies de la dogmatique bouddique ne peuvent pas, dans ce court abrégé, arrêter notre attention, d'autant plus que ces termes se représentent avec différentes significations suivant les écoles qui, comme nous l'avons dit, n'ont rien rejeté, mais qui ont partagé le bouddisme à leur manière et qui l'ont rebâti en y ajoutant des constructions ou en y faisant des raccords. C'est pourquoi nous ne présentons ici qu'un trait caractéristique des systèmes ou des écoles; nous rapporterons tout ce qui concerne la terminologie dans une partie séparée dans laquelle nous examinerons, autant que possible, tout ce que chaque école a, par elle-même, fait entrer dans un terme connu.

Les poiuts qui forment le sujet de la discussion entre les anciens Chravaka, sont d'une bien moindre importance que ceux qui sont presque passés sous silence chez les nouveaux bouddistes qui commentent sur le Khinaia. Nous trouvons dans celui-ci un système tout à fait particulier qui s'est formé certainement beaucoup plus tard que la séparation des écoles : c'est la doctrine des Prateiekaboudda ou des Boudda pour soi-même. A en juger d'après le commentaire sur ce mot, c'est aiusi que sont appelés les êtres qui ont atteint le plus haut degré de perfectionnement dans le temps où il n'y avait pas de Boudda, et l'on peut présumer que cela fut la première question qui fut présentée dans la doctrine sur le Boudda, aussitôt que ce titre fut séparé de celui d'Arkhane dont d'autres étaient aussi décorés : Les autres êtres
104 peuvent-ils aussi devenir des Boudda? Et le Bouddisme répond, et encore avec timidité, que l'on peut, non pas être le Boudda, maître universel et fondateur de la religion, mais être Prateieka-Boudda ou un Boudda pour soi-même. D'après cela, on doit admettre l'apparition de cette opinion qui peuple le monde entier de Boudda enseignant que tous les hommes sont aptes à cette condition, et qu'enfin ils sont tous comptés comme des Boudda dans les temps actuels. C'est en cet endroit que se partage le système entier de la dogmatique bouddique; à la place de la doctrine sur les quatre vérités apparaît la doctrine sur les douze Nidana, qui est regardée comme un développement de l'idée sur les causes et les effets, et qui donne la prépondérance à la contemplation sur les deux autres formes du perfectionnement, la moralité et la sagesse. Ici l'on dit dans quelques Çontra que Boudda a répandu les lumières par la doctrine sur les quatre vérités; dans d'autres au contraire on lui met dans la bouche la doctrine sur les douze Nidana (voir ce terme dans la dogmatique). C'est peu que cela ; tandis que selon les uns, il n'existe que deux

Yana, le grand et le petit; selon d'autres, il y en a trois, le Yana des Chravaka, celui des Prateïekaboudda, et celui des Bodiçatva. Dans les livres des Makhaianistes nous rencontrons constamment Boudda entouré de ces trois classes de ses disciples : il en faut aussi conclure que la doctrine sur les Prateiekaboudda s'était développée jusqu'à l'apparition du Makhaiana. Mais comme elle a disparu bientôt, on doit supposer que cette école s'est plutôt fondue dans la suite avec celui-ci, ou même qu'elle s'y est transformée; effectivement le système des Yogatchareia se présente comme en étant la continuation directe dans le Makhaiana. Mais on se demande quelle est cette école, où est sa littérature, et ne porte-t-elle pas un autre nom? En examinant les Çoutra qui sont parvenus jusqu'à nous dans la traduction chinoise, surtout les Agama, nous y voyons les Nidana cités constamment; voilà pour- 05
quoi ils n'ont point été reçus dans la traduction thibétaine, c'est qu'ici, c'est Cachemire, l'asile des Vaïbachika, qui sert de guide dans la doctrine du Khinaiana. Cependant en examinant la teneur de la doctrine des Çaoutrantika, l'autre école principale du Kinaiana, nous voyons qu'ils regardent comme les degrés inférieurs du perfectionnement les deux espèces de Prateieka qui sont placés plus haut que les Arkhane. C'est conséquemment d'après cela qu'ils ont eu pour guide des Çoutra qui n'étaient pas reconnus par les Vaïbachika, et l'on en doit conclure que sous le nom de Prateieka est cachée la dénomination de l'école des Çaoutrantika qui, dans son développement étendu, a dû éprouver beaucoup de changements, parce que Vaçoubandou, frère d'Areiaçanga, fondateur de l'école des Yogatchareia et le représentant principal des idées de cette école pour notre temps, a pu changer beaucoup, lui qui connaissait les Abidarma des Vaïbachika et les sublimes interprétations des Makhaianistes.

Sans nous arrêter davantage ici à indiquer l'importance carac-

téristique des Vaïbachika et des Çaoutrantika dont, par la suite, les opinions seront assez éclairées en détail dans les articles sur les écoles bouddiques, nous nous appliquerons ici à un seul et court abrégé de la littérature de ces deux écoles.

Nous avons déjà dit plusieurs fois que les Abidarma sont regardés comme les livres élémentaires de la doctrine des Vaïbachika ; selon l'opinion commune des autres écoles bouddiques, ce sont les Chaçtra qui sont désignés pour commenter la doctrine de Boudda, non pour interpréter un Çoutra quelconque, mais bien pour expliquer toute la doctrine, ou l'une de ses parties, dans un système particulier. En examinant la manière de leur exposition, nous voyons qu'ils n'ont rien de commun avec les Çoutra
106 qui sont soumis à des formes déterminées, et qui se développent dans la forme d'un discours qui est accompagné d'une description et d'une réflexion préliminaires. Ici au contraire disparaissent presque tout à fait les personnalités, et, dans l'un seulement, il y a une espèce de discours préliminaire, nommément dans l'Abidarma qui est attribué à Charipoutra. On prend un sujet et on l'analyse dans tous les sens avec le plus de profondeur possible, et de plus, extraordinairement froidement; après cela la tendance analytique, qui est propre aux Abidarma, ne se rencontre nulle part à un pareil degré; elle remplace les règles de la logique, qui n'étalent pas encore connues par les Vaïbachiques, et le fond de la pensée métaphysique; le sujet est examiné sur tous les points possibles, non par rapport aux idées abstraites, mais dans un but particulier, de manière que, si nulle part il ne se rencontre une explication semblable dans les autres enseignements indiens étrangers, le Bouddisme puisse se vanter d'avoir créé un genre particulier de littérature et d'avoir appliqué la pensée à un côté entièrement inconnu dans les autres pays. Il est certain qu'un pareil genre de compositions, et nous en avons

déjà fait mention plus haut, ne pouvait pas paraître tout entier dès la première fois, et il fallait qu'il fût précédé de travaux préparatoires, qui ont disparu dans la suite; mais le plus important pour nous, c'est que les Vaïbachika ont regardé ces Abidarma comme étant les paroles de Bondda, c'est-à-dire que la doctrine dogmatique n'est pas renfermée dans quelque chose autre que ces livres, et s'ils ont été fondés à penser ainsi, ils ont osé le soutenir aux yeux de leurs adversaires, et ce fut si clairement, que dès les commencements il n'y eut plus d'autres Çoutra qui se distinguassent des Abidarma on des exposés généraux de la religion; mais ensuite les sectes, n'étant pas d'accord avec eux, commencèrent à donner de nouveaux Çoutra; et comme les dernières n'ont presque jamais présenté un système entier, (excepté les Agama qui, visiblement, sont de la dernière origine) 107
et que toujours elles ne donnent connaissance que d'un seul ou de quelques-uns des points de la doctrine, alors on peut conclure qu'ils ont été écrits sons l'influence de l'apparition d'une question, et peut-être chez les Vaïbachika eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit, on compte sept principales compositions très-anciennes des Abidarma : 1) *Djnanapraçtana*, qui traite de la sagesse et qui est attribué à Kateiaiana; 2) *Prakaranapada*, composé par Vaçoumitra, abrégé des articles du Bouddisme, 3) *Vidjnanakaia*, composé par Devakchema, traité de dialectique; 4) *Darmaçkanda*, attribué à Maoudgaleiaiana ou à Charipoutra (au dernier d'après les sonrces thibétaines), abrégé de la religion; 5) *Cangatipareiaia*, dictionnaire terminologique par ordre de dates, et attribué à Charipoutra, qui mourut encore pendant la vie de Boudda; 6) *Amritachaçtra*, composé par Gochta, court abrégé des dogmes; et 7) *Datoukaia*, attribué aussi à Vaçoumitra, démontre les rapports entre les parties capitales. Tous ces sept Abidarma ne sont parvenus jusqu'à nous que

par une seule traduction chinoise; les thibétains n'en font connaître que les noms. Il faut aussi parler de même de leur énorme commentaire connu sous le nom de Vibacha, d'où est provenu le nom des Vaïbachika. Le Vibacha ne fut pas composé avant Kanichka (400 et d'après d'autres 600 ans après la mort de Boudda). Ceci démontre mieux que tout que la dénomination des Vaïbachika ne doit pas s'étendre, comme le pensent les thibétains, à toutes les dix-huit écoles, mais à une école spéciale qui représente le système après la division. Mais enfin, la doctrine des Abidarma, qui, dès les commencements, avait été le domaine d'une seule école, passa aussi dans les autres; les Çaoutrantika ont aussi leurs Abidarma, et parmi ceux ci, sans parler de l'Abi-
108 darma-Kocha de Vaçoubandou, déjà mentionné plusieurs fois et auquel se rapporte une quantité de commentaires, nous avons en chinois Tchene-chi-loune, composition célèbre de Kharivarma; ici apparaît le Khinaiana, mais avec le mélange du Makhaiana. Il n'y a pas de doute que dans la suite des temps les Vaïbachika ont emprunté beaucoup à ce dernier; ceci nous explique pourquoi nous rencontrons quelquefois chez eux des sujets que l'on peut admettre comme leur appartenant[1].

Mais il n'y a aucune possibilité de présenter le tableau entier de ce que contiennent tous les Çoutra qui se rencontrent en langue chinoise et en langue thibétaine. Ceci n'est pas au-dessus de nos forces parce que nous l'avons déjà déclaré au monde savant[2], nous en avons par devers nous un tableau particulier,

---

[1] Le tableau détaillé de la partie des Abidarma se trouve dans un supplément particulier.

[2] Voyez le Journal savant de l'Académie impériale des sciences, dans la première et la troisième partie, t. III, p. 28.

La traduction allemande donne la note suivante : Bulletin historico-philologique, t. XI, p. 360. — Mélanges asiatiques, t. II, p. 379.

mais parce que la publication de ce travail exigerait beaucoup de temps, et encore plus de dépenses. Pour expliquer ceci, nous devons dire que, dans une collection de compositions bouddiques en langue chinoise sous le nom de Cane-tzzane, il y en a mille cinq cents dont on donne le titre; outre cela une quantité de variantes se rencontrent dans le Gandjour thibétain. Que l'on juge par là de la place que prendraient seulement les titres auxquels il faudrait joindre le texte sanscrit et la traduction thibétaine; c'est pour cela que nous devons nous borner à indiquer ici seulement ceux qui sont les plus importants.

Selon une expression générale employée par tous les bouddistes et constamment rencontrée dans leurs livres, toute la littérature bouddique se divise en trois parties qui se nomment *les trois Pitaka*, les trois corbeilles (chez nous l'on dit : « Il a menti à trois corbeilles[1] »), ou comme nous avons pris l'habitude de 109
dire, *les trois vases*, parce que pour conserver les livres qui, comme cela est certain, étaient formés de feuilles de palmier séparées, non réunies l'une à l'autre (ce qu'ont fait jusqu'à ce jour les Thibétains et les Mongols qui se servent cependant de papier), on se servait de corbeilles qui ensuite étaient abandonnées à la vaisselle des Bikchou. Nous trouvons constamment dans les biographies des prêtres indiens cette expression : *Il a enseigné les trois Pitaka* ou *vases*; cela ne signifie pas autre chose que toute la doctrine bouddique lui était connue. Nous avons déjà vu plus haut deux de ces parties, le Vinaia et les Abidarma : il reste encore la troisième partie ou les Çoutra. Cependant par la suite des temps, les paroles de Boudda furent partagées en douze parties (dvadacha darmapravatchana[2]) qui sont rangées entre

---

[1] Dicton russe qui signifie: *beaucoup mentir*. — N. d. t.

[2] 1) *Çoutra*; 2) *Geia*; 3) *Veiakarana*; 4) *Gata*; 5) *Oudana*; 6) *Nidana*;

elles d'après la forme de l'exposition. On ne nomme particulièrement Çoutra que des expositions détachées et en prose, et certainement elles ont paru avant toutes celles qui suivent et parmi lesquelles il y en a deux : *des chants* (geia) et *des versets* (gata) qui sont aussi des Çoutra, mais en rhythmes poétiques ; les autres formes ont reçu leur dénomination d'après leur teneur; ainsi les Avadana contiennent une sorte de biographies; les Itiivrittika, des récits sur le passé; Djataka, l'histoire des renaissances, et les Veiakarana, les avant-propos. Les quatre dernières espèces ne sont que l'histoire du Bouddisme ou des matériaux historiques (une espèce d'histoire sainte); les deux autres espèces, les Oudana et les Nidana se distinguent en ce que, dans les premières, Boudda lui-même parle de lui-même sans aucune occasion ; mais
110 dans les secondes, il ne parle qu'à la demande de quelqu'un ; conséquemment elles peuvent être communes à toutes les espèces précédentes. Enfin l'Adboutadarma contient des récits sur les miracles, et les Oupadiecha présentent un examen analytique de la doctrine. Quoique les derniers présentent aussi entre eux quelque conformité avec les Abidarma, et que les Oudana et les Nidana soient compris dans le Vinaia, tout cela ne montre pas moins que ces douze espèces ne sont qu'un développement suivant d'une partie principale, des Çoutra, et effectivement, malgré cette division, nous trouvons aujourd'hui très-peu de livres sous cette dénomination, et seulement sous quelques titres; tandis que les autres compositions, que l'on se rappelle par leur con-

---

7) *Avadana;* 8) *Itiivrittika;* 9) *Djataka;* 10) *Vaïpouleia;* 11) *Adboutadarma;* 12) *Oupadecha.* On admet ordinairement que le Khinaiana et le Makhaiana renferment en eux neuf de ces douze espèces. Djandja Khoulouktou dit que les cinq premières de celles-ci forment les Çoutra du Khinaiana; les quatre suivantes font partie du Vinaia (du Makhaiana et du Khinaiana), et les trois dernières appartiennent aux Çoutra du Makhaiana.

tenu, sont toutes comprises sous la dénomination commune de Çoutra qui, dans la traduction chinoise tzzine, réunit souvent même des compositions qui se rapportent au Vinaia et aux Abidarma. De cette manière, cette division montre que le principal et dernier développement de la littérature bouddique a passé dans les Çoutra ; on ne doit voir en eux primitivement et particulièrement que de courts aphorismes, mais dans la suite ils furent étendns (ce qui a donné vraisemblablement la première dénomination de Vaipouleia à cette partie), et nous en trouvons même quelques parties réunies avec d'autres; ainsi le mélange de la prose et des vers se rencontre fort souvent dans les Çoutra, et il paraît qu'il constitue la forme d'exposition que l'on aime. Que primitivement les Çoutra aient été courts, cela ne doit pas nous jeter dans un grand étonnement, parce que les premiers philosophes de l'antiquité se sont exprimés d'une manière concise, attendu que l'esprit humain, aux premiers temps de son apparition, n'a pas pu édifier tout d'un coup une exposition systématique et régulière. Certainement nous ne pouvons pas attendre 111
que les Bouddistes aient conservé ces Çoutra jusqu'à nous, car déjà nous avons plus haut fait mention de leurs efforts à refaire tout ce qui dès le commencement avait été donné comme la parole de Boudda. Le Çoutra que nous devons supposer le tout premier, le Çoutra sur les quatre vérités (G. t. ཤ, 179-180), paraît déjà refait parce qu'il présente sur ce sujet le développement le plus étendu de la doctrine, ce que l'on dit aussi des autres. Nons ne trouvons pas moins dans le Gandjour et chez les Chinois, des Çoutra qui ne tiennent souvent pas plus de place qu'une petite feuille ; l'exiguïté de leur contenu, au lieu de conduire à la pensée qu'ils ne sont que des fragments de livres quelconques ou des compléments de systèmes importants, témoigne au contraire de leur antiquité : tels sont par exemple le Çoutra sur la non-éternité

(G. t. ཤུ 145-147), Les Çoutra sur les non-oublis de Boudda (G. t. ཟ 58), sur sa doctrine (*ibid* 59), et le Çanga (*ibid* 59) et les autres.

Nous avons dit plus haut que, suivant les buts, les Çoutra avaient eu différentes dénominations. Les monastères en ont profité pour s'attirer la gloire, ou ils ont assuré la célébrité des personnes qui leur étaient nécessaires; enfin nous trouvons en eux, ainsi que nous le voyons par les parties historiques des Çoutra, une longue série de récits qui confirment l'idée des récompenses, à la suite desquelles est représentée, dans un lien étroit, la vie passée et dernière de Boudda, et celle de ses disciples ou de ses antagonistes. Mais certainement, les premiers Çoutra ont dû se rapporter à ce qui était le plus près du Bouddisme primitif. Ainsi nous trouvons une série de Çoutra qui confirment les dogmes du Vinaia, par exemple, le Çoutra précieux pour les Bikchou (G. t. ཤུ, 131), le Çoutra sur la moralité ou les
112 vœux (*ibid.*, 132), le Çoutra sur les cinq péchés (*ibid.*, 133) et autres. Ainsi un Çoutra se borne à comparer les bons Bikchou à un troupeau de moutons, mais les mauvais, à un troupeau d'ânes; dans un autre on exalte un vieux Bikchou instruisant les jeunes *et vice versa*. Après cela il faut inévitablement suivre la série des Çoutra qui commentent les dogmes : l'un (en chinois Tzziane tchjene tzzine) démontre par l'exemple du bois[1] l'existence d'une vie future; dans un autre, on explique brièvement qu'il faut renoncer au monde, nettoyer l'œil de l'esprit et mettre fin aux souillures; dans un troisième (Tzine-tzziue) on parle de l'influence des œuvres, etc. Mais ce que nous trouvons de plus important dans la forme de l'exposition de ces petits Çoutra, c'est que l'explication de toutes les idées qui y sont introduites ne se prend

[1] La traduction allemande dit : *d'un ours*. — N. d. t.

pas *à priori* et qu'elle n'est pas une déduction quelconque d'une spéculation abstraite à laquelle se sont élevés bien haut les plus anciens bouddistes, mais qu'elle est présentée simplement et qu'elle se démontre par des rapprochements et des analogies avec les objets physiques ou avec les mœurs générales. Cette méthode était fort naturelle au développement primitif de la pensée, et elle démontre que le Bouddisme a commencé dans les premiers temps du développement intellectuel dans l'Inde. Mais ce qui, pour nous, est encore plus important, c'est le rapprochement suivant. L'une des dénominations de l'école des Çaoutrantika fut : ceux qui démontrent par des exemples (དཔེ་སྟོན་པ). Cette dénomination lui fut donnée parce qu'elle s'était distinguée par l'art de fortifier ses opinions par des exemples (voyez les systèmes de Djame iane vchadba, page 99). Djame iane vchadba les sépare des rejetons de la secte Tamrachatiia, qui fut appelée de la même manière, parce que les premiers bouddistes n'avaient point appris le *non-moi* qui est développé
par les Çaoutrantika ; mais comme nous voyons que l'école 113
Tamrachatiia a rejeté l'existence du Poudgala, ou du *moi*, alors il n'y eut aucune raison de s'accorder avec elle. En outre, l'ouvrage de Vaçoumitra sur les écoles dit que les Çaoutrantika ont paru au quatrième siècle après la mort de Boudda, et se sont formés de l'école des Çarvaçtivadine, qu'ils furent nommés autrement Çankranti, et qu'ils reconnurent pour leur maître Outtara (ou Outtaradarma); mais, selon Daranata (chap. XLII), Çankranti et Tamrachatiia sont la dénomination d'une seule et même secte. En conséquence, comme tous les Çoutra qui sont devant nous (excepté les Çoutra historiques) sont nourris de ces exemples, alors à nos yeux les Çoutra d'une seule école sont spécialement ceux de cette école qui a reçu d'eux sa dénomination. Cependant on demande si effectivement les Çoutra ont existé

dans les autres écoles, puisque nulle part on ne fait mention de l'un d'eux; mais si la séparation s'est opérée alors qu'il n'y avait pas d'écriture, à qui donc adresser cette demande? Certainement qu'il doit y avoir des lacnnes dans la vieille littérature bouddique; nous voyons qu'une quantité de traductions du Khinaiana ne sont pas parvenues jusqu'à notre temps; est-il possible d'admettre qu'elles aient été effacées de la littérature de toutes les écoles? ne vaut-il pas mieux adopter le récit des bouddistes eux-mêmes sur ce que les écoles ne se sont divisées que par la suite de leur extension et des altérations qui ont passé dans quelques mots, et que les Çoutra n'ont paru qu'après cette séparation? La division ne se prolongea que quelque temps entre les écoles, ensuite elles se réconcilièrent, et vraisemblablement elles entrèrent en rapport entre elles. C'est alors que la littérature devint commune, excepté dans les préférences pour telle ou telle partie, d'où étaient sortis
114 les deux groupes principaux, les Vaïbachika et les Çaoutrantika. Outre cela, nous avons fait mention plus haut, que dans la suite des temps, une partie des Çoutra avait pris des directions différentes; et si les Çoutra, particulièrement ceux qui sont avec les exemples, ont formé le trait distinctif des Çaoutrantika, il reste encore beaucoup de formes, particulièrement les historiques, qui, dès les commencements, ont pu appartenir à d'autres écoles, mais qui dans la suite sont devenues communes à toutes. Ainsi nous trouvons dans une traduction chinoise de l'Abinichkramana-Çoutra, sous le nom de *fo bene Cine-tzzi-tzzine* (Biographie de Chakeiamouni et de ses disciples), la remarque suivante : Les Makhaçangika appellent ce livre *la grande affaire* (da cine); l'école Sarvasti le nomme *la grande magnificence* (da tchjouane-iane); les Kacheiapiitza, *l'histoire ancienne ae Boudda* (fo vane ine youane); les Darmagoupta, *les renaissances de Boudda Chakeiamouni*; et les Makhichaçaka, *le principe radical du vase du*

Vinaia. Donc ils ont admis une senle et même composition, mais seulement sous différentes dénominations. Cependant il put y avoir parmi elles des rédactions différentes, parce que, dans la traduction thibétaine (Abinichkramana G. t. ཏི 131), comme dans la traduction chinoise (Go tzoui ciane tzzaï lne go tzzine), on voit nne biographie dans le même genre, seulement en abrégé. Cependant, comme les formes des Çoutra devenaient différentes, elles prenaient aussi des proportions plus larges, et nous trouvons que ceux qui traitent le plus des dogmes se sont, par la suite des temps, rénnis en un seul tout, et de cette manière, et semblablement aux Abidarma, ils présentent une concordance de la doctrine. C'est sons un tel aspect que se présentent à nous les Agama qui nous sont parvenns par une traduction chinoise. « Le « mot *agama* (Akhane) signifie, suivant l'explication, la loi in« comparable (Outtaradarma, et en même temps c'est le nom « d'une personne de laquelle proviennent les Çaontrantika), ou 115
« l'enseignement élémentaire, dans ce sens que c'est le trésor « inépuisable de toute la doctrine, que c'est le jardin riche de « toutes les pensées générales. » Il y a quatre espèces d'*Agama* : 1) Ekottarikagama (གཅིག་ལས་འཕྲོས་པའི་ལུང) tzzene i akhane, *les numériques*, qui disposent les dogmes, non d'après un système, mais selon l'ordre de l'entrée des sujets dans l'une des catégories. Ainsi par exemple, on parle d'abord de deux espèces de charité, de deux genres d'aumônes, etc., ensuite des trois objets précieux, des trois moyens de se délivrer de l'impnreté, des trois signes caractéristiques d'un sot, des trois signes caractéristiques d'un sage, ensuite on parle des quatre vérités, etc., etc. ; alors le caractéristique distinctif de cet agama regarde la *doctrine sur les causes et les effets*. 2) Le *long* agama (Dirgagama ལུང་རིང་བ tchan akhane) a pour but de rejeter les erreurs ; 3) Le *moyen* (Madeiama) explique les idées profondes, et 4) le

mélangé (Çaneyouktagama) s'occupe des sujets de la contemplation. Outre cela il y en a où l'on examine les spécialités et les généralités du Bouddisme. Que les Agama ne soient que des compilations de différents Çoutra, c'est ce que nous voyons clairement par plusieurs fragments qui en existent dans une traduction chinoise en forme de chapitres séparés traduits d'abord, et ensuite comme Çoutra particulier. Outre cela, la liaison de ces chapitres ainsi réunis ne présente aucun système; quelquefois (Madeiama agama XI), ce qui est dit dans un chapitre est encore répété dans les suivants, seulement avec un peu de changement, ce qui démontre que les agama furent d'abord des Çoutra qui n'avaient pas été également interprétés. Qu'entre ces quatre
116 espèces d'Agama il y ait, par leur contenu, un lien étroit, c'est ce dont nous avons été convaincu en les comparant; mais pourquoi telle ou telle rédaction a été adoptée, c'est encore une question qu'il faut examiner. Chacune de ces espèces n'a-t-elle pas autrefois appartenu à l'une des quatre principales écoles du Khinaiana, et n'existe-t-il pas une différence dans l'exposition d'un seul et même sujet qui concerne les points litigieux que nous voyons dans le caractère distinctif des écoles? Voilà sur quoi il faut appliquer une attention particulière. Outre cela, les dernières rédactions des Agama ont peut-être été faites pendant les relations avec le Makhaiana, et même sous l'influence de ses maîtres; au moins, nous remarquerons les morceaux ajustés qui de temps en temps rompent le discours, et mieux que cela, il y est quelquefois fait mention des trois Yana, ce qui certainement n'a jamais pu être connu des bouddistes primitifs.

Quoi qu'il en soit, lec aractère distinctif primitif des Çoutra, notamment les comparaisons et les exemples, distingue aussi les Agama; cette tendance est plus développée particulièrement dans le Madeiamaga : là on rencontre des comparaisons sur tous

les sujets. Les dignités du Bikchou sont comparées aux richesses de Radjagrikha; ses perfectionnements pour le chemin sont comparés à un homme sortant des eaux; les prescriptions de la moralité sont expliquées par une comparaison avec les arbres : « il vaut mieux saisir dans ses bras un arbre brûlant qu'une « femme : il vaut mieux s'arracher la moelle des os, et ne pas « rendre le corps heureux, se déchirer le foie et ne pas s'enquérir « des adorations pour soi; avaler des pilules de fer, et ne pas « rechercher les aumônes avec hypocrisie, etc., etc. » Dans un autre endroit on compare la non observance des vœux à une écorce d'arbre gâtée; l'absorption de la boisson, à l'Océan dans lequel tombent les rivières; l'idée de la non-éternité et de la souf- 117
france est développée dans une comparaison avec de la bouse de vache. C'est de cette manière que, par des comparaisons, est démontrée l'existence d'une vie future et que sont réfutées les théories étrangères. (Madeiamagama, VI, 14.)

Dans cette réunion des *Agama* nous voyons à peu près toutes les neuf espèces de la littérature du Khinaiana, c'est-à-dire les Çoutra, les chants, les vers, les légendes et les miracles (qui n'ont jamais eu lieu). Il est certain que les Agama comportent en soi un abrégé de tous les sujets qui composent la doctrine du Khinaiana, des réflexions sur la moralité, sur les quatre vérités et sur les douze Nidana, sur la récompense des actions, sur les préceptes du chemin, etc., etc. En même temps, les légendes frayent le chemin à la formation de l'histoire mythologique du Bouddisme; dans la doctrine du Khinaiana, Boudda n'est pas absolument le même que dans le Makhaiana : dans le dernier, on réfléchit et l'on se représente comment le Boudda peut vivre après qu'il a atteint cet état, on dépeint les propriétés de son corps, ses forces, etc. Le Khinaiana, au contraire, ne passe pas encore avec le Boudda au delà des limites de sa nouvelle vie; il

se tient sur cette frontière, se restreint à l'énumération des qualités de Boudda et se conforme à ce qui lui dit comment on peut devenir Boudda. Quand on est arrivé à l'indispensabilité de conclure que chacun peut devenir Boudda, alors on commence à demander que le chemin soit pour tous le même. Chacun doit dans sa penultième renaissance se faire voir dans le ciel Touchita et redescendre de là sur la terre; chacun doit avoir des ennemis et des partisans; chacun doit accomplir douze actions; en un mot, tout cela est taillé sur le même modèle. Après s'être formé, il paraît que le Bouddisme ne connaissait encore que sept Boudda; ensuite a paru la doctrine des Kalpa, par laquelle ce nombre a été transmis jusqu'aux temps actuels; après cela on a expliqué la quotité de temps nécessaire pour atteindre la vocation de
118 Boudda. En même temps que les légendes sur les anciens Boudda, apparaît la doctrine sur les Tchakravartine, ou les rois autocrates, chefs de tout l'univers; on dénombre les anciens souverains qui ont vécu jusqu'à Chakeiamouni, d'abord dans un espace de 84,000 ans et encore auparavant. C'est de cette manière que peu à peu s'établissent les cycles des conceptions cosmologiques qui sont expliquées plus en détail dans le Dirgagama, où elles sont rassemblées en un seul tout.

Remarquons encore que, à la première feuille de l'Agama numérique, nous trouvons une mention sur Outtara, à qui seul cet agama a été confié par Ananda. Rappelons-nous ce qui a été dit plus haut que Onttara est regardé comme le fondateur des écoles des Çaoutrantika, et comme tout nous persuade que l'Agama numérique est le plus reculé de tous, il est clair qu'il constitue spécialement un exposé de la doctrine de cette école. Effectivement, dans les autres Çoutra on ne fait presque pas mention d'Outtara, et, dans un autre endroit et d'une manière vague, on dit quelques paroles sur cet Outtara, et il est même représenté comme impropre à l'enseignement.

LE MAKHAIANA ET LE MYSTICISME.

Enfin, il est temps de nous occuper du Makhaiana, dont nous
avons dû faire plusieurs fois mention dans notre exposition.
Toutes les écoles de cette doctrine en attribuent également la
semence à Nagardjouna, qui s'était procuré le soi-disant Para- 149
mita (et, selon d'autres, l'Avatançaka) à la cour des dragons; ces
derniers, qui avaient entendu cette doctrine de la bouche de
Chakeiamouni pendant sa vie, l'avaient conservée en eux tandis
que les hommes, n'étant pas capables de comprendre une doc-
trine aussi élevée, n'avaient pas pu la retenir et avaient dû se
contenter du seul Khinaiana. Nous n'avons point à commenter
la signification d'une semblable légende; il est facile de com-
prendre que le Makhaiana fut la dernière production qui se base
sur l'œuvre attribuée faussement à Boudda, mais qui sans doute
appartient à Nagardjouna. Cependant d'où l'a-t-il prise? l'a-t-il
composée de lui-même, c'est-à-dire sa secte est-elle une inven-
tion qui lui soit propre, comme engagent à le penser les
anciennes biographies que l'on trouve en langue chinoise, et
dans lesquelles il est dit franchement que Nagardjouna, s'enor-
gueillissant de ses connaissances étendues, voulut former une
nouvelle doctrine, et que déjà il avait entrepris de réformer le
Vinaia, c'est-à-dire l'organisation générale du Çanga, et de lui
donner de nouveaux règlements? Mais la même légende dit qu'il
dut se convaincre, en la rencontrant chez les dragons, que cette

doctrine était déjà connue de Boudda, et, rendant grâce à cette circonstance, il ne se fit pas l'antagoniste de l'aucien maître, mais seulement son partisan ou le proclamateur d'idées encore plus élévées. La dernière circonstance fait allusion aux rapports incertains dans lesquels fut placé le Makhaiana dans les premiers temps de son apparition dans le Bouddisme ancien; celui-ci fut prêt et à le renverser et à le souffrir, et, de même, les anciens croyants, nommés par le Makhaiana Khinaianistes, lui moutrèrent aussi de l'inimitié dès les commencements, et l'on comprend qu'ils ne purent jamais le regarder comme la pure doctriue, tant que leurs idées n'y furent point mêlées. Mais, pour nous, la question
120 proposée se présente d'un autre côté. Le Makhaiana est-il une prolongation consécutive des idées posées comme bases du Bouddisme? prend-il son origine dans un examen, même indépendant, des principes mêmes du Khiuaiana, ce qui a dû certaiuement soulever une quantité de questious qui n'avaient pas encore été touchées, et fonder de nouveaux dogmes? ou a-t-il existé, hors du Bouddisme, de nouvelles écoles et des doctrines dont les idées ont été imitées par Nagardjouna et introduites par lui dans le Bouddisme. Il est constaté, pour la dernière supposition, que la légende est la même sur l'emprunt du Makhaiana aux dragons, ainsi que sur les reproches que lui font les Chravaka d'être semblable au système de Lokaiata. Mais peut-être faut-il adopter plutôt ces deux conditions ensemble; nous voyons que le Bouddisme primitif ne pouvait pas s'affranchir de l'influence des écoles étrangères, de celle de ces six maîtres qui se rencontrent dans la vie de Boudda, et qu'il lui fallut louvoyer au milieu de leurs opinions pour que son propre système ne parût point un emprunt. La fermentation intellectuelle dans l'Inde a dû se montrer générale, et les idées, qui se sont éveillées dans une doctrine, se sont aussitôt communiquées à une autre qui était préparée ou à les

repousser ou à les admettre d'après un plan déterminé. Il est certain que le point principal et primitif d'où s'est développé le Makhaiana, c'est la doctrine sur le *Vide;* mais par quel chemin les bouddistes y ont-ils été conduits? est-ce le produit du développement naturel de l'idée sur la concrétion de tout ce qui existe, idée que nous avons vue plus haut chez les Khinaianistes, ou bien est-elle venue indépendante, et ensuite a-t-elle été ajoutée à la doctrine? Tout nous engage à prendre la première supposition; d'après tous les témoignages, l'apparition de Nagardjouna ne peut être éloignée du temps de la division en écoles, dans leurs querelles, qui passèrent certainement des questions subjectives à des questions abstraites. Nagardjouna et 121
son disciple Areiadeva appartiennent à l'Inde méridionale, et c'est pour cela que nous ne savons pas en détail le sort du Bouddisme et des autres sectes dans cette coutrée qui, cependant, la première, a pu entrer en rapport avec l'Occident (légende sur le Boudda Amitaba) : alors, nous ne pouvons décider cette question d'une manière positive. Mais si le Makhaiana s'est développé simplement en suivant les idées du Bouddisme primitif, il n'en a pas moins dû changer tout, lorsqu'il fut arrivé à son point le plus élevé. L'idée sur le vide est une conception subjective et en même temps transcendantale; d'un côté, c'est ce que nous retrouvons séparément dans chaque sujet comme quelque chose qui existe par soi-même, quelque chose de primitif, de durable, d'indépendant de la forme; dans ce cas, elle est et elle n'est pas, elle existe comme un être négatif ou opposé à tout ce qui existe visiblement, et qui devient comme non existant par rapport à cet être; de l'autre côté, elle est l'être abstrait et réel qui existe dans tout sans être renfermé dans quelque chose, et qui renferme tout en soi, quoiqu'il ne contienne rien; en un mot, c'est l'objet pareil au sujet et l'objet qui bien vite entre dans notre pensée, et

y devient immédiatement quelque chose de subjectif, conséquemment, ce qui ne se représente pas dans l'esprit, ce qui ne peut être le sujet d'un but ou d'un élan. Lorsque l'esprit s'élève à un certain degré d'abstraction dans lequel ne peut l'accompagner le bon sens critique, il se livre à un certain enivrement dont il ne peut se rendre compte, mais qui pour lui exerce une séduction extraordinaire; il ne veut pas retourner en arrière, et alors il est emporté sans réflexion dans le chaos des abstractions, et il parle une langue tout à fait incompréhensible. C'est donc à ce
122 point de vue que nous devons examiner la doctrine sur *le vide*;
comme doctrine, elle se présente sous le nom de Pradjnaparamita, de la sagesse qui s'est transportée sur le rivage opposé au Çançara, et, dans ce sens, l'instrument se confond avec le moyen et le but. Le Pradjnaparamita nous apprend aussi à raisonner sur les idées abstraites, et il contient en lui cet enseignement. L'idée sur le vide est en même temps un calcul ou une déduction de notre raison, et ce qui doit en représenter désormais un ingrédient et la guider. Il résulte de là que, d'un côté, tous les sujets qui font partie de la doctrine du Yana des Chravaka (les Çkanda, les vérités, les 37 membres du Bodi, les Chravaka, les Çrotapanna, les Anagamina, les Arkhane, les Prateiekaboudda), et même le Pradjnaparamita n'existent pas, ne sont pas véritables et qu'ils sont vides; et, d'un autre côté, en conséquence de ce même vide, ils existent. En un mot, toutes les contradictions se réunissent ici; elles forment une identité qui est affirmative et négative.

Nous ne raisonnerons pas ici beaucoup sur le vide, parce qu'il faudrait beaucoup trop s'étendre sur ce sujet, sur lequel, outre cela, on a déjà beaucoup écrit[1]. De plus, dans la dogmatique,

[1] En 1839, j'ai présenté à l'Université de Kazan des réflexions sur les principes de la philosophie bouddique, dans lesquelles le commencement

dans les articles sur les 4 vérités et sur les 18 espèces de vide, cette conception est présentée à un nouveau point de vue.

C'est ainsi que désormais, dans le Makhaiana, les bouddistes abandonnent le chemin de la synthèse, qui représente le caractère distinctif du Khinaiana, et qu'ils prennent une direction opposée, quoiqu'ils fussent arrivés, par ce chemin, à un point abstractif fort élevé. C'est maintenant qu'apparaît parfaitement 123
la nouvelle manière d'envisager les sujets qui sont entrés d'abord dans la doctrine. Le monde ou Çançara ne doit point être un objet de renonciation parce qu'il n'offre que des peines, que tout en lui est tourment, mais parce qu'il est vide, et que, par conséquent, il n'y a rien en lui, pas même un point sur lequel l'esprit pourrait dignement tourner son attention, et sur lequel il pourrait aussi se reposer. Mais, mieux que cela, l'accès de chaque notion dans l'esprit devient l'aveuglement de celui-ci, un obstacle à sa perfection, à une entière pureté qui, elle-même, est aussi le vide. De cette manière, la sagesse la plus élevée exige qu'on ne pense pas à ceci, qu'on ne s'occupe pas de cela, et cependant on doit agir subjectivement et conditionnellement sur ce chemin de la non-véracité, tant qu'on ne s'est point élevé à la puissance de la raison la plus pure. C'est ainsi que les Makhaianistes ont admis la nécessité de la sortie selon les degrés des Chravaka; mais ils ont encore une fois fait une reconstruction : les quatre vérités ou les douze Nidana furent changés et devinrent pour eux les dogmes des six Paramita : celui qui s'élançait vers la sortie véritable devait s'armer de moralité, de patience, d'application, de contemplation et de sagesse; tandis que, dans le Khinaiana, il est nécessaire que l'homme ait rejeté tout pour

du Makhaiana était examiné en détail. La traduction des Vadjratchedika. par M. Schmidt donne une notion sur ce sujet.

être véritablement moral; ici, au contraire, il est nécessaire qu'il s'embellisse de toutes les perfections morales et intellectuelles. Mais, outre ce perfectionnement des individualités, il s'introduit un autre côté de l'activité; c'est le Paramita de la charité; le premier Bouddisme n'eut rien qu'il pût donner à un autre; il s'efforça, autant que cela lui fut possible, de ne recevoir que la charité indispensable. Maintenant, on explique pour la première fois ses rapports, non-seulement avec la communauté mais en-
124 core avec tous les êtres vivants au monde; il n'épargne rien pour eux; il est prêt à sacrifier, non-seulement sa fortune, mais encore sa vie. Il y a des légendes qui racontent comment Boudda, dans ses premières renaissances, s'est vendu pour secourir le prochain, qu'il s'est jeté aux plus farouches animaux pour en être dévoré et pour leur conserver la vie. D'autres légendes racontent aussi sur les plus anciens personnages qu'ils se sont arraché les yeux pour accomplir la prière d'un étranger, et qu'ils se sont découpé le corps pour nourrir des vers! Les premiers Bikchou s'imposèrent de ne point tuer les animaux (et ce qui est incertain, c'est le degré auquel a été étendue cette prescription), ils sont maintenant obligés de voir en ceux-ci leurs frères et leurs parents. Le Bouddisme ne s'enorgueillit pas seulement de la philanthropie; il établit dans le Makhaiana la doctrine de l'amour et de la miséricorde, et il les pose comme le caractère distinctif de sa religion; il les récuse dans toutes les autres religions, et cependant il défigure par de grossières et superstitieuses minuties *l'amour et la miséricorde*, ces mouvements élevés de l'âme.

Nous avons déjà dit plus haut que les Khinaianistes avaient eu la conception des Bodiçatva, mais que le cercle d'activité de ceux-ci fut fort borné. Le Bodiçatva du Makhaiana est tout à fait un autre être. D'un côté, c'est, selon les apparences, une substitution de l'ancienne dénomination de Bikchou : celui qui se

consacre à s'occuper des Paramita est un Bodiçatva; nous voyons même que, dans les premiers temps, on s'est efforcé d'introduire une consécration pour cette vocation, c'est ainsi que nous avons les Vinaia Makhaianistes. D'un autre côté, ce sont des êtres supérieurs qui se transportent de mondes en mondes et qui ont des subdivisions conformément à la division des degrés des Chravaka (les dix terres des Bodiçatva : Daçaboumi) ou autrement : 125
il y a des Bodiçatva qui se fréquentent et d'autres qui ne se fréquentent pas; ils accompagnent Boudda, et ils écoutent sa doctrine; les Boudda les envoient dans d'autres mondes à d'autres Boudda pour transmettre les commissions ou pour entendre les instructions. Les Bodiçatva supérieurs sont presque égaux aux Boudda (et il paraît que plusieurs ont voulu leur donner la prééminence sur ceux-ci); ils peuvent être des émanations de Boudda, et ils pourraient devenir tout de suite Boudda, s'ils n'étaient pas retenus par un sentiment d'amour infini et de miséricorde pour les êtres animés. Tel est Avalokitechvara, qui est également honoré au Thibet et en Chine; tous implorent son secours; il prend toutes les formes d'existence possibles (et entre autres il devient Bikchou); il apparaît aux enfers et parmi les lions, il prend la forme d'un tourbillon, celle d'un cheval, par laquelle il représente l'idée de la vitesse de son secours; il se trouve en lui à l'occasion mille mains et mille yeux pour tout voir et pour secourir tout; il a souvent onze têtes[1]. La plus grande quantité des légendes sur lui se trouvent dans le Manigamboume thibétain. Sur la même ligne que lui, par rapport aux efforts pour le salut, se présente aussi Tara (སྒྲོལ་མ), divinité féminine. Mandjouchri, un autre Bodiçatva qui habita Outaicha-

[1] Avalokitechvara jura un jour de sauver toutes les créatures, et comme il n'a pas rempli ce serment, sa tête s'est fendue.

na, en Chine, se distingua aussi par sa miséricorde; mais, outre cela, il a encore une autre obligation : c'est de répandre la doctrine de Boudda (parce que, dans le Paramita de la charité, le sacrifice matériel y est compris autant que le sacrifice spirituel); en pendant (sic) à celui-ci, il y a, parmi les féminines, la divinité Çaraçvati (དགས་ཅན་མ). Vadjradara (རྡོ་རྗེ་འཆང) est Goukheia-
126 pati, le souverain des secrets, ou le conservateur de la doctrine mystique; parmi les divinités féminines, celle qui lui correspond est Dakini (མཁའ་འགྲོ་མ). Maïtreia, futur Boudda, lieutenant de Chakeiamouni, est aussi maintenant dans l'état de Bodiçatva, il attend son tour; et plusieurs fois il a aidé les disciples de son prédécesseur dans l'explication de la doctrine.

Nous avons devant nous une série de nouveaux personnages mythologiques qui, à cette distance, sont innombrables; mais cela peut aussi donner une idée de l'organisation de la nouvelle doctrine et de ses divisions. Jusqu'alors, la mythologie du Khinaiana avait été plus cosmopolite et commune à l'Inde entière : c'est là qu'en élevant étages sur étages furent construits les cieux où habitent les Dieux, excepté Indra et Brama, qui apparaissent fort peu dans le Bouddisme. Maintenant c'est tout à fait une autre chose. Mais remarquons aussi ici le reste de l'influence du Bouddisme primitif; quoiqu'il ait été dans d'étroits rapports avec le cœur humain, quoique la prière, sous la forme du désir, ait été admise comme un moyen de réunir à nous le monde invisible et de nous délivrer de la froide position dans laquelle se trouvait le Bouddiste primitif qui avait son refuge dans un Boudda qui n'existait pas, dans une doctrine qui détruisait tout et dans un Çanga qui méprisait tout; cependant, après tout cela, on est encore bien éloigné de ces notions que nous rassemblons sur la providence du Créateur tout-puissant, dont l'œil voit tout et qui est tout miséricordieux. Les Bodiçatva sont des êtres de seconde

classe ; ils se meuvent encore dans le Çançara, mais ils ne sont pas des êtres supérieurs. Que fait donc Boudda ? Il n'est ici ni le créateur ni le régulateur du monde ; il est ici celui qui est froid, *l'égoïste* qui ne s'occupe de rien, et qui est absorbé dans le sein de l'anéantissement. La doctrine sur les trois corps (voyez ce 127
terme dans la dogmatique), nous fait, au premier coup d'œil, comme une surprise par sa ressemblance avec les idées chrétiennes sur les trois hypostases de la Divinité ; mais si nous pénétrons plus attentivement dans cette doctrine, nous sommes bien vite convaincus du contraste qu'elle contient. La doctrine sur le *Nirmanakaia* (incarnation magique) est ce que le Nirvana avec le reste, est chez les Khinaianistes; c'est le corps dans lequel reste le Bodiçatva, qui acquiert l'état de Boudda comme suite de l'accomplissement des six Paramita. Pendant un temps assez court, il les enseigne au monde, et il explique les Yana ; alors il est celui qui meurt aussi. Dans la suite, on voulut voir ce corps dans des phénomènes plusieurs fois réitérés ; mais cette pensée ne se montra que temporairement, et, ne se trouvant soutenue nulle part dans les Paramita, elle fut abandonnée. L'idée sur le Çambogakaia, c'est-à-dire sur le corps de la béatitude, doit plutôt être attribuée à la doctrine des mystiques et à ses prédécesseurs, les Yogatchareia, qui ont reconnu l'existence d'une âme; c'est le corps d'une individualité auquel est tombée en partage la suite de l'accomplissement des trois conditions du perfectionnement. En outre, la doctrine sur les signes caractéristiques et les marques d'un Boudda, qui a été ajoutée ici, est déjà une concession aux Chravaka qui les ont introduits. Mais Boudda particulièrement, comme Boudda effectif, existant par lui-même et éternel, n'est pas autre chose que Darmakaia ou Çvabavakaia, corps abstrait, absolu; mais dans quoi donc est contenu son être, si ce n'est dans ce même vide qui s'est montré dans le

sujet, et qui maintenant en est délivré; qu'est donc cet esprit, si ce n'est une idée qui ne contient rien en soi, qui ne pensant pas même à quelque chose, ne se dérange pas ? dans quoi est renfermée cette omniscience de Boudda, si ce n'est dans la rencontre face à face avec ce même vide, qui est *tout* et *rien?* Que fait le
128 Chakeiamouni des Makhaianistes depuis les temps où il a fini sa prédication terrestre ? a-t-il conservé le seul corps Darmakaia ou aussi le corps Çambogakaia ? est-il jusqu'à présent le soutien et le secours des croyants? peut-il être accessible à quelqu'un? Non, depuis qu'il a quitté le monde, il a terminé avec lui tous ses comptes; rien ne l'éveille de cet épouvantable sommeil dans lequel il est enfermé par le Bouddisme. Autre chose est sa doctrine : elle a été laissée par lui aux hommes pour leur servir de guide, mais entre eux et lui il n'y a plus de rapports. Quoi qu'il en soit, la doctrine du Makhaiana n'annihile pas la personnalité de Boudda, comme cela est arrivé chez les Khinaianistes, et, quoiqu'il la confonde avec l'être, il le fait éternellement calme, mais en même temps, d'après la doctrine, Boudda est pour tous tout à fait la même personnalité, et maintenant on décrit sa nature et les vertus dont il est orné. Il a même quelque chose à la manière des Çkanda, ou ce qui est le même, c'est le corps (voyez les articles particuliers sur ce nom, dans le chapitre sur Boudda). Outre cela, les Chravaka ont même introduit chez eux plusieurs Boudda, mais ils les ont placés dans un ordre successif, l'un après l'autre; nous avons dit plus haut qu'ils avaient admis la possibilité d'atteindre le Nirvana, mais aucun de ceux qui l'ont atteint n'ont été désignés par ce nom de Boudda; maintenant c'est tout à fait autre chose. Le nombre mille des Boudda dans le Kalpa actuel est présenté comme le moindre; autant il y eut d'abord de Kalpa, autant il y en aura ensuite, la série des Boudda sera interminable. Ce qui aussi est interminable, c'est le nombre des mondes

existent en même temps que le nôtre, et qui ont chacun leurs Boudda avec leurs Bodiçatva. Cette multiplication, que l'on peut appeler matérielle, des idées, des personnes et des paroles, compose le caractère des Vaipouleiaçoutra; c'est ainsi que l'on nomme les livres Makhaianistes, qui sont en rapport avec leur état littéraire. Ils ne sont pas seulement remplis d'une profusion 129
exagérée de légendes dont nous trouvons aussi le germe chez les Chravaka, ils se distinguent encore par une accumulation de mots, parce que les Paramita ne connaissent presque pas de pronoms, et pour compter, par exemple, les cent objets à chacun desquels on ajoute l'épithète de non-éternité, au lieu de dire à la fin de chacun : *ils sont vides*, on les compte de nouveau, et à chaque sujet on ajoute le mot *vide*, comme d'abord pour chacun on avait dit : *non éternel.* C'est ainsi que les Makhaianistes ne sont point embarrassés par les dénominations des mondes, des Boudda et des Bodiçatva; dans chaque livre important on rencontre constamment de nouvelles dénominations. Et, chose étrange, dans le même temps où les bouddistes ensevelissaient tout à fait leur prototype, Boudda-Chakeiamouni, ils n'osaient pas l'implorer, ils priaient les Boudda des autres mondes, et la doctrine sur ceux-ci est certainement le développement le plus reculé du Makhaiana. Aujourd'hui, c'est Amitaba, Vaïrotchana, Akchobeia et d'autres qui jouent le plus grand rôle dans le Bouddisme; mais cela ne prouve-t-il pas plutôt l'élan général de tous les hommes vers ces notions que nous réunissons dans la Divinité?

Dans cette esquisse succincte du Makhaiana, nous devons voir l'idée primitive de cette école dans le temps où elle n'était pas encore soumise à la décadence, ou bien elle n'était pas devenue le sujet des explications systématiques de la part de personnages connus qui y ont introduit leurs opinions partielles qui l'ont morcelée en parties contradictoires. Le Makhaiana n'a conservé

aucun souvenir de son développement depuis Nagardjouna jus-
qu'à Areiaçanga. Tout engage à penser que les compositions
hétérogènes et nombreuses attribuées à Nagardjouna (également
130 aussi les œuvres d'Areiadeva) sont d'une origine postérieure. Et
effectivement, nous trouvons que ces compositions, que les Thi-
bétains attribuent à Nagardjouna, sont connues sous d'autres
noms dans les traductions chinoises. Est-il possible d'admettre
que Nagardjouna, à qui il était nécessaire d'écrire encore sous
un nom étranger, ait pu faire des commentaires sur ses propres
ouvrages? Ce n'est pas comme l'Abidarmakocha de Vaçoubandou,
où l'on examine brièvement en vers ce qui est expliqué en prose
en forme de commentaires; les Paramita, au contraire, ainsi que
les autres œuvres, se sont répandues sans cela. Il est certain que
l'on doit dire ici ce qui a été dit plus haut sur les Çoutra du Khi-
naiana : une grande quantité, qui en était déjà connue, y est
présentée comme sous-entendue; mais ce qui est sous-entendu
est très-intelligible. C'est l'omission de ce qui est la transition
d'une école du Khinaiana aux idées du Makhaiana : c'est la
série des questions qui sont ranimées par les anciens dogmes,
et qui en font naître de nouvelles auxquelles la réponse se trouve
dans la nouvelle doctrine. On comprend facilement que le Ma-
khaiana a dû tenir secret tout ce procès, parce qu'il s'était pré-
senté comme étant la prédication de Chakeiamouni qui était
mort depuis longtemps. Quoi qu'il en soit, la rédaction des Çoutra
du Makhaiana n'a pu, en aucune manière, être terminée par une
seule personne; outre les Paramita et les Avatançaka, nous avons
une série de compositions étendues et nombreuses dont le temps
de l'apparition est inconnu; cependant, toute la série des livres
du Makhaiana était achevée au temps d'Areiaçanga, parce que
celui-ci ne se contentait pas des idées du Makhaiana, mais il
désirait les changer, et il ne pouvait pas attribuer ses composi-

tions à Boudda; alors, il dut être envoyé vers Maitreia, dans le ciel Touchita, pour y apprendre de lui l'Abiçamaia ou ce qui est compris en général dans les vers des cinq conrts abrégés connus 131
au Thibet sous le nom de livres de Maitreia (བྱམས་པའི་ཆོས་ལྔ), sur lesquels, à son retour du ciel, il a composé ses commentaires. Ce n'est qu'au temps d'Areiaçanga que la destinée du Makhaiana fut connue précisément, c'est-à-dire que nous savons quels sont les maîtres qui parurent dans cette école, quels actes ils ont accomplis, et quelles compositions ils ont laissées. Toute la période jusqu'à Areiaçanga est, pour nous, couverte d'obscurité, et certainement ce n'est pas sans dessein. Dans toute cette période, Daranata ne raconte que l'existence d'un seul Nagardjouna et celle de son disciple Areiadeva. On donne au premier une prolongation d'existence de 300 à 600 ans, et il est certain qu'ici se trahit le secret de la confusion de la chronologie bonddique. Areiaçanga est ramené jusqu'à 900 ans après la mort de Boudda (et à 600 ans selon d'autres); Nagardjouna commença sa vie 400 ans après la mort de celui-ci. Au surplus, selon le calcul des survivances employé dans Tchon-çane-tzzane tzzi (XIV, 25), la distance entre ces deux personnages est en tout de dix survivances (Nagardjouna est le 34ᵉ, et Vaçoubandou, contemporain d'Areiaçanga, est le 44ᵉ); en donnant à chaque survivance, en nombre rond, quinze années, et l'on peut dire que c'est beaucoup trop parce que l'on a dû absolument choisir comme patriarches des personnages fort avancés en âge, bien méritants et s'étant distingués, alors la distance en tout sera de 150 ans, ce qui n'est pas évalué trop haut. Remarquons encore un rapport chronologique selon un Çoutra chinois : Le Nirvana de Mandjouchri (Vene-djou-chi-li Pane-ni-khouane-tzzine) : Mandjouchri, 450 ans après la mort de Boudda, arriva aux montagnes de neige (l'Himalaya), et là il prêcha à 500 Richi (ciane jene) douze

espèces de Çoutra. Nous pouvons conclure de ce récit que Mandjouchri a vécu effectivement dans le monde, et qu'après il a été
132 métamorphosé en Bodiçatva. Cependant toutes les légendes regardent ce personnage comme participant à la propagation du Makhaiana, et en général à l'organisation de cette école, et par là il est visible que le Sud et le Nord y prirent part dans le même temps[1]. Le premier fut la lice principale de Nagardjouna, quoique les légendes l'envoient pour un temps vivre dans le nord; il est vraisemblable que c'est par là que Nagardjouna et Mandjouchri se fondent dans une seule personnalité. Outre cela, nous voyons chez Daranata une quantité de personnages dans les noms desquels se trouve le mot Naga, et il est remarquable dans l'histoire de la littérature, que ces dénominations sont souvent mélangées, de manière que dans la quantité de dénominations d'Achvagocha on voit une seule personne. D'après cela, nous devons conclure que le nom de Nagardjouna, isolé comme nom particulier et porté par une seule personne, est encore commun à toutes les personnes qui ont pris part à la rédaction des livres du Makhaiana.

En cherchant dans le contenu des livres du Makhaiana qui, selon l'assurance générale des bouddistes, ont paru, ce à quoi nous consentons, jusqu'au temps d'Areiaçanga, nous ne pouvons pas ne pas remarquer en eux deux théories différentes qui, se couvrant en partie des termes généraux et s'accordant sur les seuls et mêmes dogmes (sur le corps de Boudda, sa sagesse, les Paramita, etc.), conduisent cependant à des résultats entièrement opposés. Nous avons vu plus haut la notion sur le vide; en reje-

[1] Le partage des Makhaianistes en Yogatchareia et Madeiamika est inconnu aux Chinois, et ils appellent ces deux divisions, septentrionale et méridionale.

tant toute existence possible, elle revêt de la forme du néant même l'idée très-absolue sur Boudda, en disant que ses vertus et sa sagesse ne vivent que relativement. De cette manière, si 133
l'on veut, le Bouddisme du Makhaiana ne diffère pas du plan qui est tracé dans le Kbinaiana, ou, en d'autres termes, il développe dans des proportions encore plus grandes cette idée de la renonciation qui, dans le dernier, se rapporte davantage au monde matériel environnant. Dans la nouvelle doctrine, on ne doit pas avoir d'attachement, non-seulement pour le monde temporel, pour les objets de la possession, mais encore on ne doit donner accès dans sa pensée à aucune idée sur des objets extérieurs ou intérieurs; on ne doit pas penser que ceci est ceci, et que cela est cela, ou, comme les bouddistes s'expriment : on ne doit pas avoir d'idée sur la différence, parce que absolument il n'est rien qui soit semblable ou différent. Le rejet des idées de tout raisonnement est ce qui est élevé, c'est la pure intelligence, qui ne s'obscurcit que par les raisonnements et par les réflexions subjectives. C'est dans cette même renonciation intellectuelle que sera manifestée la plus haute sagesse de Boudda ou le Bodi (la sainteté. Les Makhaianistes remplacent par elle le Nirvana ou le but de la doctrine). Défendre l'accès à toute pensée, c'est le moyen et le but. Mais y parvient-on de cette manière? Également non : le vide pur et absolu est presque le même et dans tout le monde intérieur et dans tous les sujets. Cette doctrine est celle d'une face du Makhaiana, et en examinant les Pradjnaparamita nous nous convainquons que, comme représentants de ces idées, ils appartiennent aux tout premiers Çoutra du Makhaiana. Mais cette effrayante doctrine, étouffant tout élan intellectuel, a-t-elle pu se maintenir pendant longtemps et se réaliser dans l'acception? Pour cela il a fallu personnifier le vide, de plus le faire existant, et voilà la première fois qu'apparaît dans le Bouddisme la notion

134 sur l'âme (alaia), qui existe de temps immémorial; mais en s'obscurcissant par l'ignorance, elle tournoie dans le monde des renaissances; la faire retourner à sa pureté primitive, voilà le but de la doctrine; les moyens sont les mêmes : ne pas penser, ne donner accès à rien dans la conception, contempler tout comme étant le vide; mais ces moyens sont devenus intelligibles maintenant puisque nous en voyons la cause. Chaque conception, chaque méditation, qui est transformée en une chose quelle qu'elle soit qui l'admet comme existante, c'est l'ignorance; chaque pensée appartient au Çançara. « Tous les mondes ne sont créés « que par la pensée » (Vei-chi : སེམས་ཙམ) ou existent dans la pensée; maintenant le Makhaiana s'exprime ainsi : si l'action de penser s'expatrie, nous n'appartiendrons plus au Çançara, nous nous affranchissons de l'ignorance, et nous passons dans la nature primitive. Est-il vrai que cette nature soit aussi le vide, puisque ce qu'il y a en elle, quand rien n'appartient au monde, n'existe pas en elle, quand aucune notion ne lui est accessible, et quand elle n'est accessible à aucune notion? Maintenant on a pu sur une large base parler de l'existence de Boudda, de la personnification de tout dans la Divinité, et voir dans tout la Divinité. La transition était très-naturelle de là au mysticisme, dans lequel Boudda, ou Chakeiamouni, n'est pas devenu un Boudda dès la première fois, ce qui est Adibondda ou le Boudda des Bondda; et plus loin encore, ce sont les contrées pures des autres mondes qui ne sont peuplées que de Boudda, et dont ils ne veulent pas dire qu'ils n'ont enseigné là que temporairement. Que ces deux théories, qui toutes les deux s'attribuent la dénomination de Madeiamika ne soient pas nées dans le même temps, il en résulte clairement que, dans la doctrine sur Boudda tour-
135 nant la roue de la prophétie dans les trois périodes (ce que nous voyons dans le Çoutra Çandinirmotchana), la première est rap-

portée à la seconde période. Que ces deux théorı nous trouverð entre elles, cela vient visiblement de ce que Areiaç rtaine dispo- quel nous avons commencé le récit historique des dt ciation des Makhaiana, étant attaché à la dernière théorie, il a dû, d'a celle des récits des légendes, avoir recours à Maïtreia pour se délivı ation, son incertitude. C'est de cette manière que commencèrent ıait deux principales écoles du Makhaiana, celle des Yogatchareia, par- tisans d'Areiaçanga, et celle des Madeiamika, qui ont paru beau- coup plus tard (d'après Bouddapalita); mais elles se fondent sur les premières productions de Nagardjouna, qui sont contenues dans la composition des nombreux Çoutra du Makhaiana [1].

Mais outre cela, presque tous les travaux du Makhaiana sont pénétrés de mysticisme jusqu'à un tel degré que, quoique nous le regardions parfaitement comme une doctrine ayant sa forme propre, et moulant pleinement ensuite toutes les branches du Makhaiana, nous ne pouvons pas, pour être intelligibles dans l'examen de ses livres, ne pas donner ici une notion sur ce nouveau système.

Sous le nom de mysticisme nous comprenons dans le Bouddisme 136
ce qui n'est pas autre chose qu'une physique spirituelle ou religieuse. C'est l'instruction du procès dans lequel se personnifient

---

[1] Leur double doctrine, d'après laquelle ils s'attribuent chacune des écoles, fait voir que le Makhaiana, jusqu'à son apparition historique, a coulé de deux sources, et peut-être que dans cette circonstance, le récit des Chinois sur les écoles septentrionales et méridionales démontre le mieux d'où cela est provenu. Mais outre cela, Daranata (chap. XV) mentionne quo jusqu'à Areiaçanga il y a eu encore trois maltres : Nanda (དགའ་བོ),Outtaracena (དམ་པའི་སྡེ) et Çameiakçateia (ཡང་དག་བདེན) qui déjà avaient suivi la doctrine des Yogatchareia. De cette manière, l'on peut établir qu'à eux appartient la seconde moitié des Çoutra du Makhaiana, pendant qne Nagardjouna et ses successeurs se sont occupés de la première.

les intuitions théoriques, l'application pratique et l'observance des principes, qui sont posés dans la résolution philosophique des problèmes donnés. Les Makhaianistes le désignent sous le nom d'art (ཐབས biane), mais cet art avait déjà eu son principe dans le Khinaiana. Dans le Vinaia se développe, comme nous l'avons vu, la moralité seule, et les intuitions théoriques servent de point de sortie aux Çoutra, aux Abidarma, au Makhaiana; c'est la philosophie; mais aussitôt que ces principes philosophiques eurent obtenu l'entrée dans le domaine de la religion, quand ils eurent attribué à la raison le droit d'être l'instrument pour sortir du monde, alors ce n'est pas la moralité qui apparaît comme le moyen de cette sortie, mais l'élan de la raison qui se change en cette haute idée abstraite qu'elle a édifiée. Cette appropriation, nommée autrement contemplation, qui au commencement représente quelque chose qui joint, qui est intermédiaire et qui dans la suite s'étend de plus en plus, tout d'abord se place de niveau avec la philosophie, et enfin l'emporte sur elle dans les Tantra, c'est-à-dire que dans ces derniers on donne même la supériorité à la ruse ou à la pratique sur la raison.

Nous avons vu plus haut dans l'examen du Khinaiana quelles sont les contemplations philosophiques qui lui avaient été données pour base. Nous avons déjà dit que posséder ces idées, ou en être pénétré, avait été regardé comme suffisant pour atteindre le but qui est indiqué. Effectivement, nous rencontrons plusieurs fois dans les Çoutra cette mention que tel ou tel personnage, après avoir entendu par Boudda la doctrine sur les quatre vérités ou sur les douze Nidana, commence à se purifier et à atteindre
137 un degré notable. Mais bientôt, selon la mesure du développement des idées, les bornes de cette appropriation se reculent: c'est le fruit des efforts persévérants, et de l'accomplissement de ces prescriptions si étendues. Si nous nous appliquons à la signi-

fication de la vérité Niroda ou de la renonciation, nous trouverô que, pour la personnifier pleinement, il faut une certaine disposition de notre esprit ; cependant, tandis que la renonciation des Chravaka se borne au non-désir d'aucun objet, et que celle des Bodiçatva se borne au non-accès d'aucune notion ni de sensation, la doctrine contemplative dit que, dans cette situation, il naît dans notre esprit de nouvelles capacités et des forces qui lui donnent la possibilité de nous transporter de plus haut en plus haut jusqu'aux limites de l'expiation. Jamais les forces de notre esprit ne peuvent être aussi puissantes qu'alors qu'elles se concentrent dans *une seule fin*, et selon la mesure du degré de saintetépo ssédé par l'être qui se concentre, les pensées et les forces s'élèvent encore plus haut. S'occuper de cette concentration, et s'y absorber se nomme le *Çamadi*, l'immersion dans le Çamadi. Le Boudda ou le Bodiçatva, qui est plongé dans ce Çamadi, produit des choses merveilleuses ; il peut parvenir à tout par le moyen de l'esprit concentré. Comme nous le verrons plus bas (d'après l'analyse des Çoutra), il peut illuminer tous les mondes, les réfléchir en lui-même, appeler à lui les Boudda et être appelé par eux. Par rapport à ce que le Boudda veut produire, le Çamadi porte sa dénomination particulière (nous en comptons beaucoup dans le dictionnaire terminologique, mais remarquons qu'il a une dénomination particulière dans chaque Çoutra) ; il en est de même pour les Bodiçatva, et, dans le Kbinaiana, les personnes des Chravaka se distinguent par l'immersion de leur esprit. Par exemple, Maoudgaleiaiana jette sa ceinture, et personne n'est en 138
état de la ramasser ; le Bodiçatva se plonge dans le Çamadi, et alors personne ne peut le voir ou il rend toutes choses invisibles. Mais une telle propriété élève l'esprit, et s'il atteint la suite de l'accomplissement de certaines conditions morales et intellectuelles, elle n'est pas moins de son côté le fruit de l'instruction

ou de la direction de l'esprit. Dans les Çoutra nous trouvons que plusieurs fois les Bodiçatva doivent s'instruire de tel ou tel Çamadi ou s'en occuper. D'après cela, il paraît que l'on en doit déduire que, si un certain degré de Çamadi ou des vertus de l'esprit sont aussi données comme suite de l'expiation, en même temps et pour identifier cet esprit avec la personne, il faut encore un exercice spécial préliminaire. Au reste, une pareille position est le don le plus élevé; cependant, dans les plus basses classes des vulgaires mortels, on s'y fraye aussi un chemin par des exercices préparés qui, en même temps, servent de moyen accessoire à l'appropriation des idées théoriques. Ces exercices sont déjà connus dans le Khinaiana et ils y sont pleinement développés; pour ressentir l'aversion contre le monde, on prépare son esprit à la persuasion que rien effectivement ne mérite qu'on s'y attache, on apprend à contempler graduellement telle partie de son corps, puis tout le corps, et enfin on enveloppe tout et tout le monde dans la forme d'un abcès, d'une tumeur et d'un os. On assure qu'un homme qui s'est adonné pendant quelque jours à ces tableaux répugnants, ressent de l'aversion même pour les aliments, parce que toujours est présent devant lui ce tableau qu'il a contemplé. Ce moyen s'emploie pour calmer les désirs avec lesquels certainement la corporation des moines avait eu affaire avant tout. Un autre exercice, beaucoup plus simple, mais très-souvent comblé d'éloge dans les agama, ce qui en explique l'introduction par les Prateieka, consiste dans le compte des aspirations et des
139 expirations; par celui-ci on s'affranchit de la dissipation de l'esprit, et l'on se met en état de se concentrer dans une seule pensée. Au reste, ces deux méthodes sont établies sur des observations purement spéciales, et elles ont été empruntées par le Bouddisme à des systèmes étrangers qui, comme on le voit par toutes les légendes, se sont distingués par un principe contemplatif. Au

moins les Bouddistes disent qu'il a été connu aussi par les Tirtika. En général, sur toutes les contemplations suivantes, nous trouvons une mention uniforme de laquelle nous devons conclure que les bouddistes ont greffé avec ce qu'ils ont importé, en le conformant seulement à leurs principales dispositions. C'est de cette manière cependant que, quoique cette idée de la contemplation soit née dans un autre endroit, les bouddistes l'ont adoptée dans leurs intuitions philosophiques, dans la contemplation des idées qui sont renfermées dans les quatre vérités ou dans les douze Nidana, dans la représentation de Boudda en trois corps différents, et dans ce qui y est conforme. La dernière affranchit du sommeil intellectuel, des pensées vicieuses et coupables, des états douloureux : s'éclaircir les idées jusqu'à la possibilité de se personnifier et de se fondre avec elles, établit en soi la capacité de découvrir tout à coup à ceux qui sont abîmés dans la contemplation tous les secrets mystérieux et les vertus, ce qui compose, selon l'expression des bouddistes, l'introduction au chemin de la prévoyance (མཐོང་ལམ). Déjà l'appropriation des quatre objets de la mémoire (les premiers des 37 articles qui introduisent dans le Bodi) produit en nous une chaleur[1], présage de ce feu d'où doit provenir la flamme du chemin de la prévoyance ou de l'ascension du soleil de l'intelligence. La méditation sur les quatre 140
vérités, mise par-dessus cette chaleur, produit dans notre esprit une élévation progressive d'un état dans un autre. Ces états sont désignés par les dénominations *les Cimes* (Mourdane རྩེ་མོ), *les patiences* (Kchanti བཟོད་པ) et *ce qui est le plus haut au monde* (Lokottaradarma). Il nous est nécessaire de connaître ces termes parce que, dans les légendes sur différents personnages, on dit souvent qu'ils ont acquis la patience ou la supériorité dans le

[1] Ouchmagata (ibid., 23).

monde. Sous le mot patience on comprend comme une conviction des quatre vérités, un non-retour en arrière ou le non-affaiblissement dans le commencement du chemin, c'est-à-dire l'appartenance à la sainte famille; sous le dernier on comprend l'état le plus élevé dans le monde ou bien cette même patience, mais réunie à la délivrance des renaissances; *La patience*, comme disent les bouddistes, *qui ne doit pas renaître*. Cependant, ces états dénombrés tout à l'heure ne sont qu'une apparition arrivant à la suite de la contemplation, alors qu'à son tour celle-ci se renferme dans les exercices gradués nommés Deiana et immersions (Çamapatti); il y a quatre espèces des unes et des autres, et elles correspondent aux quatre couches qui sont dans le monde des formes et dans le monde invisible, tellement qu'un homme (ou un être) qui est ici sur le chemin de la sortie, et qui se trouve encore sur la terre ou dans le monde des sens, raffinera sa nature jusqu'à la forme des êtres célestes les plus élevés, et après avoir montré en soi la plus haute essence du Çançara, il peut librement entrer dans le monde du Nirvana. Dans toutes les espèces de Deiana, celui qui contemple ressent de la béatitude ou une jouissance qui se manifeste graduellement, parce qu'elle lui rend l'intelligence
141 plus profonde dans l'examen analytique, ou qu'il concentre son esprit sur un seul point, ou qu'il se plonge dans l'indifférence sur la joie ou dans l'absence de toutes sensations. Dans le Çamapatti l'accès est fermé à toutes les représentations possibles, et il s'y montre une notion illimitée dans laquelle se fondent le passé, le présent et l'avenir, et cette fusion avec le rien produit cette négation des deux absolus opposés (l'existence et la non-existence[1]). Tel est le plan de la contemplation bouddique. On

---

[1] Ce qui est dit sur les Deiana et le Çamapatti est très-circonstancié dans le dictionnaire terminologique.

comprend qu'il y a beaucoup de sujets et de conventions dont nous ne faisons pas voir ici les formes variées, et qu'il y a aussi une longue et interminable suite de pratiques pour celui qui se plonge dans la contemplation. Pour ce qui concerne le Çamadi, c'est la faculté d'un esprit habitué régulièrement au chemin des exercices exposés plus haut, c'est d'indiquer d'avance à tous les êtres animés, au profit desquels est destiné le Çamadi, les différentes formes partielles qui sont au fond des quatre sensations illimitées, telles que : l'amour, la miséricorde, la joie et l'éloignement de la haine (Dogm. LXX). En général donc, dans le Khinaiana comme dans le Makhaiana, le côté contemplatif conduit à deux résultats principaux : au Chamata et au Vaipachcheiana (ཞི་གནས་ལྷག་མཐོང Tchji-gouane). Par le premier, on comprend l'état de l'esprit, dans la concentration, dans l'immobilité et dans la quiétude, qui sont également exigées par les deux Yana pour fermer l'accès à toutes les impressions intérieures et extérieures, et c'est par là seulement que la délivrance du monde peut être atteinte. Le second est indispensable pour faire de l'homme un être élevé, intelligent, et consiste dans un parfait travail analytique de toutes 142
les idées, en les approfondissant en elles-mêmes, et en se représentant vivants tous les sujets qui entrent dans la contemplation, et pour que cela soit le vide tout nu, ou Boudda dans toutes ses grandeurs, avec toutes ses marques et ses signes caractéristiques. L'union de ces deux éléments, jusqu'à ce qu'ils en représentent la fusion, est aussi une expérience laborieuse dont parlent les mystiques.

Outre cela, apparaît encore dans la marche du Makhaiana la doctrine du Darani, ou des expressions et des formules mystiques qui sont capables de tout produire ; le mot *conjurations* est ici trop peu pour exprimer les notions qui sont comprises dans le Darani ; ont-elles pu avoir une signification semblable quand

elles ont été portées de l'extérieur dans le Bonddisme, car leur
origine étrangère est indubitable. Chaque être, chaque notion
même, est exprimé dans ces formules, et celui qui les possède en
soi par une simple répétition réitérée (et dans la suite par la
contemplation des lettres qui les composent), acquiert le pouvoir
sur cet être, obtient ces notions qui expriment d'une certaine
manière algébrique; voilà ce que sont les Darani, qui renferment
en eux la doctrine des Paramita, tandis que les autres soumettent
les esprits, les dieux, font comparaître les Bodiçatva et les Boudda
et fournissent les moyens du prompt accomplissement du Bodi[1].
Il est vrai que nous voyons que les précédents Areia, patriarches
bouddiques, faisaient des miracles, mais nous n'avons pas vu
qu'ils commandassent aux dieux et aux esprits du vent et de la
pluie, qu'ils aient guéri des maladies, etc.; cela était remis à la
143 disposition de quelques seules paroles magiques. L'idée sur
laquelle repose cette croyance, selon les bouddistes, consiste, à
ce qu'il paraît, dans cette intuition qu'ils ont fondée sur les rapports du nom à l'objet qu'il représente; quand tous les objets
sont vides, quand eux-mêmes n'existent que par le nom, ce qui
est étonnant, c'est que le nom exprime non-seulement l'objet
même, mais encore qu'il en constitue l'essence, et que l'on peut,
par le nom, le posséder, le tenir, lui commander. De cette manière, nous voyons que les Darani sont regardés comme le cœur
des Tatagata, des Bodiçatva, etc. Il nous semble que le côté
mystique attribué ainsi aux conjurations consista dans les premières manifestations philosophiques et même grammaticales;
encore bien plus a-t-il pu agir sur des intelligences qui n'étaient
pas éclairées par l'écriture. Si nous nous rappelons l'effet que

---

[1] Les amateurs curieux peuvent trouver une explication détaillée de cela dans le Lamrime de Tzzonkhava.

l'écriture a produit sur les sauvages de l'Amérique et sur les nègres, comment ne pas admettre la magie que les lettres ont exercée sur les Indiens, dont l'écriture n'apparaît qu'aux temps historiques? De plus, nous voyons constamment des exemples que l'intelligence de l'homme des premiers âges, qui n'était pas enrichie de notre fertile expérience, fut frappée par ces inventions considérables auxquelles nous nous sommes habitués jusqu'à un certain degré. Enfin l'idée des Darani, ou du rapport des mots avec l'objet, fut transportée aussi dans le symbole ou Moudra (signes conventionnels faits avec les doigts). Il est bon d'avoir les choses, si ce sont celles que l'on offre en sacrifice; si on ne les a pas, on peut même se contenter d'une certaine position des doigts, parce que tous les sujets sont égaux entre eux. C'est ponctuellement de cette manière que le Moudra exprime aussi les attributs de la Divinité. Les Darani, comme tout ce qui a été introduit dans le Bouddisme, sont soumis au développement, d'où s'est formée la doctrine des Tantra. Ceci est la période finale, non-seulement du côté contemplatif, mais aussi de toute la doc- 144
trine bouddique. Nous avons dû certainement nous convaincre bien vite que les Darani étaient incapables de réaliser ces grands miracles qui leur sont attribués, et voilà qu'arrivent à leur aide la moralité, la contemplation et la métaphysique, trois principes qui caractérisent le Bouddisme, que nous avons suivis dans une courte esquisse, et qui maintenant se fondent dans un seul pour marcher familièrement sur le chemin cherché. Il est absolument nécessaire que celui qui s'occupe d'enchantements soit d'une pureté connue, ou qu'il soit un vase capable de recevoir des secrets; il est indispensable qu'il possède des notions claires sur l'essence des sujets, et qu'il ait pu faire son bonheur par la contemplation. Dans les Tantra on voit ces mêmes Chamata et Vipacheiana sous le nom d'union de l'intelligence et de l'art, ou

du bonheur et du vide; mais l'homme se compose de trois parties, le corps, l'âme et la parole; seulement, la correspondance amicale de ces trois éléments conduit à l'organisation qui, de l'homme, a fait un être supérieur orné de l'intelligence la plus élevée, du corps le plus pur ou bienheureux, et d'une parole qui commande et qui pénètre. Et ainsi, dans le temps où l'esprit est tourné à la contemplation et à l'examen de quelque Boudda, le corps en exprime l'attribut par le moyen des Moudra, et la langue est occupée à répéter les conjurations ou à parler de l'être du Boudda, de manière qu'en s'habituant peu à peu à se comparer au Boudda, comme si enfin on se régénérait en lui, et en se faisant soi-même divinité, par ce moyen on obtient le Ciddi supérieur, c'est-à-dire l'accomplissement du but proposé. Voilà enfin jusqu'où le Bouddisme a conduit. Il croit à cela sincèrement, et il dit que cet art est beaucoup plus prompt que tous les moyens qui
145 ont été enseignés par le Khinaiana et le Makhaiana (quoique le mysticisme se revêle aussi du nom de ce dernier). L'accomplissement du Bodi, d'après les règles de la théorie, peut se prolonger trois Açankeia d'années, et tandis qu'on a réussi à l'atteindre après ces trois par le moyen des enchantements, quelquefois on l'obtient en une seule renaissance. Le Bouddisme thibétain approfondit pleinement cette idée, tandis que les Chinois ne sont point allés si loin, parce qu'ils ont puisé la doctrine bouddique beaucoup plus tôt dans l'Inde et dans le temps où le mysticisme, comme cela est visible, ne régnait pas encore au degré où l'ont trouvé les Thibétains[1].

En voilà assez pour faire connaissance avec la teneur du mysticisme, dont nous parlerons plus au long dans les dogmes.

[1] Le plus important des Tantra a été traduit en chinois sous la dynastie septentrionale des Çoune.

Maintenant, nous pouvons passer à l'examen des Çoutra du Makhaiana. Rien ne dit qu'ils aient pris des proportions très-étendues, et nous devons nous borner à l'énumération de quelques-uns des plus importants.

1) *Pradjnaparamita* (Po-jo Po-lo-mi tzzine (པར་ཕྱིན). Sous ce nom, on rencontre dans le Gandjour thibétain une quantité d'œuvres d'une étendue de mesure inégale. Il y a des Paramita de 100,000, 25,000, 18,000, 10,000, 8,000 et 700 chloka, et des Paramita de quelques petites feuilles (les Vadjratchedika et le Paramitakhridaia). Les Bonddistes assurent même que le plus étendu des Paramita en 100,000 chloka n'est que le plus petit des trois amples Paramita. Il est visible que tout cela provient des rédactions différentes auxquelles a pris part, plus ou moins et particulièrement, le désir de présenter un Çoutra d'une étendue remarquable, et, comme moyen, il y eut l'extension du commen- 146
cement dans lequel est décrit le cortége de Boudda et ses différents miracles, les apparitions des Bodiçatva des autres mondes, ce qui ne forme dans le livre que le prélude. Le récit est dans la même forme, et, au milieu et à la fin de l'exposition de chaque point religieux, on trouvera différents épisodes, tels que la description d'un tremblement de terre, l'enthousiasme des auditeurs, la pluie de fleurs, les Boudda des autres mondes envoyant leurs Bodiçatva en ambassade à Chakeiamouni pour le féliciter, enfin l'exaltation d'un point réel de la doctrine, et surtout celle de tout le Pradjnaparamita; après cela, chacun des exaltants peut répéter presque mot à mot tout ce qui vient d'être dit. Il ne tient pas peu de place, le catalogue de tous les biens qui ont été obtenus par l'imitation de cette doctrine, en l'observant et en la conservant par la transmission. Plus loin, s'avancent gravement et tour à tour les auditeurs, qui chantent en vers les louanges de Boudda, qui commencent entre eux un dialogue dans lequel se

répète encore l'idée déjà énoncée; les êtres supérieurs promettent anssi séparément de garder la doctrine prêchée par Boudda, de protéger celui qui voudra l'enseigner; et, ainsi que nous l'avons dit plus haut, la répétition et l'énumération des seuls et mêmes termes se rencontrent à chaque pas, tellement qu'il serait facile à celui qui a la connaissance de la terminologie bouddique de dire par cœur, s'il le fallait, un tome entier du Pradjnaparamita, sans l'avoir jamais lu. Une semblable fertilité est certainement préméditée, et visiblement elle s'efforce à s'exalter par l'étendue de l'écrit. Et tout cela forme le trait caractéristique de presque tous les Çoutra principaux du Makhaiana, qui soutiennent justement et littéralement leur dénomination commune de Vaipouleia ou « les développés. » Cependant, outre l'étendue, on ne
147 peut pas ne pas remarquer que quelques-uns des Paramita sont nourris d'un autre esprit, et certainement ils ont eu des interpolations qui ont donné aux Yogatchareia un appui pour leurs opinions. C'est ce que nous voyons par la légende sur le Paramita de 8,000 chloka dont le texte correct ne fut soi-disant retrouvé que dans la suite. Aujourd'hui, ce Paramita sert de principal appui aux bouddistes thibétains. Ce qui concerne la rédaction des Paramita en langue chinoise, c'est la traduction de Ciouane-tzzane sous la dynastie des Than. Elle comprend 600 tzziouane ou chapitres; elle renferme pleinement non-seulement celui qui a 100,000 chloka (du 1er au CDe chapitre ou tzziouane), celui qui en a 25,000 (401 à 478), 18,000 (de 479 à 537), 10,000 et le Paramita de 8,000 chloka, mais encore les autres Paramita qui, dans le Dandjour thibétain, ne prennent pas leur dénomination d'après le nombre des chloka. Tels sont le Couvikrantavikramaparipritcha (§ 22-113), le Vadjratchedika; ensuite, dans la traduction de Ciouane-tzzane sont compris les Paramita particuliers de la charité, de la morale, de la patience, etc., que nous ne trouvons plus dans

le Gandjour thibétain. De cette manière, le Paramita chinois se compose de 116 parties principales dont chacune est partagée en une quantité de chapitres, la 1re en 79 chapitres, la 2e en 85, la 3e en 31, la 4e en 29, la 5e en 24. Que cette compilation ait été arrangée beaucoup plus tard, on peut s'en convaincre par là que la grande partie des subdivisions avait eu antérieurement sa traduction particulière.

Nous ne pouvons exposer ici que quelques idées prises dans le Pradjnaparamita (les chiffres indiquent les chapitres de la première partie du grand Paramita chinois). (3) Dans aucun objet il n'y a ni existence ni non-existence ; rien n'appartient à l'éternité ni à la non-éternité, ni aux souffrances, ni à la satisfaction, ni au moi, ni au non-moi, ni au vide, ni au non-vide. Tous les objets qui sont sans marque ont une marque, et ceux qui sont 148
sans désignation ont une désignation. (7) Bodiçatva et Pradjna ne sont que la dénomination d'un nom. Ce nom supposé ne se forme pas, ne s'anéantit pas, il ne se trouve ni à l'intérieur ni à l'extérieur, parce qu'il ne peut être acquis. Il en est absolument de même de tous les objets. Mais, dans ces noms supposés, le Bodiçatva doit accomplir le chemin de son activité; il ne doit regarder ni la forme ni tout autre comme éternel ou non éternel, pur ou impur, etc.; seulement, pendant qu'il est en rapport avec tous les objets dans une position non dissemblable (*sic*), il peut accomplir les six Paramita et tous les articles du Bodi. Si pleinement et exactement on pénètre l'illusoire des objets, il n'y aura plus de dépendance de la forme et de quoi que ce soit, parce que tous les objets ne renferment rien en eux, qu'ils ne peuvent conduire à la dépendance, et qu'en eux-mêmes il n'y a ni lieu ni temps pour la dépendance. Lorsque le Bodiçatva sera persuadé que dans tout il n'y a rien, alors son cœur ne connaîtra ni les tremblements, ni la peur, ni le repentir. (9) Cela signifie : il vit

avec l'art de ne s'arrêter dans rien; il ne vit ni dans la forme, ni dans la représentation, ni dans les sensations, etc. Tout, quoi qu'il soit, n'a pas d'être; la forme n'est pas le vide, le vide de la forme n'est pas la forme, mais la forme n'est point séparée du vide et le vide n'est pas séparé de la forme; et, ainsi, la forme est le vide et le vide est la forme; tels sont absolument tous les objets. Si donc le Bodiçatva est sans art, son *moi* est lié, son cœur demeure dans la subjectivité, et parce qu'il en enveloppe sa connaissance, il n'est pas en état d'agir pleinement selon les prescriptions du Pradjnaparamita. (10) Le manque de nature
149 (chinois, Oucine) est la nature propre de tout; tous les objets sont séparés de leurs propres signes caractéristiques. Tous les objets ne se manifestent pas, ne naissent pas, ne disparaissent pas, ne se terminent pas, ne se salissent pas et ne se purifient pas, ils ne sont pas acquis, ils ne sont pas créés. Si l'on ne peut pénétrer la non-existence des objets, cela s'appelle folie; de la folie proviennent plusieurs notions différentes (subjectives). D'après cela, on ne peut pas se séparer des trois mondes, on ne peut pas accomplir la doctrine des trois Yana, on ne peut pas se placer sur les degrés du chemiu qui conduit au Bodi. (14) Tout est semblable à l'écho, à l'ombre, au fatamorgana, etc., parce qu'il n'y a rien dans leur être. Ainsi sont les formes passées, présentes et futures, tout ce qui est du péché ou ce qui n'est pas du péché, tout ce qui est sali et ce qui n'est pas sali, etc. (19) Quel que soit un objet (une forme, etc.), il n'est pas quelque chose qui soit double, qui soit en rapport avec un non-né (c'est-à-dire avec un non-existant), parce que l'objet qui u'est pas né n'est ni un, ni deux, ni beaucoup. Si donc la forme, etc., n'est pas séparée du non-né, elle n'est pas la forme.

Tout le Pradjnaparamita est rempli de ce genre d'expressions que nous nous sommes efforcé de traduire littéralement pour

donner une notion de la langue bouddique métaphysique.

2) *Nirvana* (Nié-pane མྱན་འདས). Sous cette dénomination, on trouve quelques Çoutra en langue thibétaine et en langue chinoise, dans lesquels est expliquée la doctrine de Boudda prononcée avant sa mort ou avant son entrée dans le Nirvana. La teneur n'en est pas uniforme. La plns grande partie, qui est en thibétain (Gandjour ཟ་ཁུ), a été traduite du texte chinois qui se compose de 40 chapitres. Elle enseigne que la charité, c'est-à-dire l'honneur rendu à un Boudda vivant ou entrant dans le Nirvana, est également significative; que Boudda a des droits à une longue vie et qu'il regarde toutes les créatures comme ses 150
enfants; que les trois espérances ou refuges (Boudda, sa doctrine et le Çanga, le clergé) sont également efficaces; que le corps du Tatagata vit éternellement, qu'il n'est point détruit, c'est pourquoi il est appelé de diamant. Ceci se rapporte à la doctrine du mysticisme sous l'influence de laquelle le Çoutra a été écrit. Ici aussi il n'y a pas peu de ces allégories et de ces comparaisons qui rappellent les Agama. Qu'ils aient été connus des auteurs de ce Çoutra, cela se voit parce que, dans le huitième article, on commente sur les sept objets par lesquels on distingue en détail la pureté, ce qui est parfaitement semblable au commencement du Madeiamagama, et en général on rencontre fréquemment ici une mention sur les Nidana comme la base commune des Chravaka, des Prateieka et des Bodiçatva (chap. IX). Le Boudda est comparé à un enfant qui ne peut ni venir ni s'en aller : ceci est un terme technique qui fait voir que tous les objets n'existent pas (chap. X). On compte dix dignités que l'on obtient par l'étude de ce Çoutra. « Toutes les créatures ont la nature de Boudda, mais, comme on « ne peut pas y parvenir avec un esprit renversé, après cela on « dit aussi qu'il n'y a pas de nature de Boudda. » Cette idée se sépare tout à fait des Paramita et s'accorde avec les Yogatcha-

reia, chap. XII. On commente sur le sens des Çoutra et des Yana. Le chapitre XIII raconte les conversions des maîtres hérétiques.

Dans ce même genre, il existe chez les Chinois le Çoutra de la grande miséricorde (Da bei tzeine). Son programme est le suivant : Le roi des démons reçoit une prédiction qu'il deviendra un Prateieka. Boudda montre à Indra comment on met les jambes en forme de croix ; il prédit que Kacheiapa répandra la doctrine, qu'il y aura les grands hommes de la doctrine, les Bikchou :
151 Bitime (?), Ditika, Oupagoupta, Achvagoupta, Outtara, etc. On institue la vénération des reliques, on discute sur la manière d'honorer Boudda. Tout cela démontre que ce Çoutra a paru avant le précédent.

3) *Çaddarmapoundarika Çoutra* (Miao fa liane khoua tzeine པད་མ་དཀར་པོ), le nénuphar blanc. Ce Çoutra est estimé en Chine autant que l'est au Thibet le Paramita *Youme* ou aux cent mille chloka, et, dans les temples chinois, on le trouve toujours sur les autels des idoles, de même que le Youme (ou celui de 8,000 chloka) se trouve dans les temples des Lamas. Ce livre, qui met d'accord toute la doctrine, est attribué à Boudda ; il a déjà été traduit en Europe[1].

Le contenu en est : « Tous doivent devenir Boudda ; proprement, il n'y a pas trois Yana. » Série d'anciennes légendes et de prédictions sur l'avenir. « Depuis longtemps, Boudda a atteint « le chemin. » Ceci tombe dans la doctrine mystique sur le Adiboudda. Tout le livre est rempli d'allégories ; au reste, il ne présente aucun résultat particulier. L'idée qu'il n'y a pas trois

[1] « Le *Lotus* de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un « commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddisme, par « M. E. Burnouf. Paris, 1852. 4°. » — Note mise en français dans la traduction allemande.

Yana, mais un seul, se rencontre aussi dans d'autres Çoutra : Da fa gou tzeine, Da tchje ni tziane tzei ço cho tzeine et d'autres.

4) *Lankavatara* (Jou lene iane tzine ལང་གཤེགས). L'arrivée à Lanka, ou à Ceylan. Cette dénomination donne à penser que ce livre, qui représente les idées des Makhaianistes méridionaux, fut composé dans cette île, où l'on croit que naquit Areiadeva. Il concerne les questions les plus abstraites et les plus importantes de la philosophie bouddique, et, en même temps, il conduit à renverser les théories hérétiques qui, comme nous le savons par ce livre, nous instruisent sur les Nidana, le Nirvana et la non-éternité. Il y est dit que toutes les dénominations ne sont pas des
dénominations, qu'il y a sept espèces de nature existantes par 152
elles-mêmes; on y raisonne sur les signes caractéristiques de la raison la plus haute et la plus sage, sur le réveil par soi-même, sur la fausseté et le néant de la représentation. Le Tatagata est créé et n'est pas créé, il n'est pas éternel et il n'est pas non éternel; son cœur (tzeane, alaia) est le principe du bien et du non-bien. Tous les objets existent dans l'instantanéité. Il y a deux espèces de *non-moi*.

5) *Vimalakirti.* Vimalakirti fut un chef au temps de la vie de Boudda, mais ici il est représenté ici comme plus haut qu'une quantité de Bodiçatva, ce qui d'ailleurs n'est pas une représentation rare dans les Çoutra makhaianistes. Vimalakirti envoie un Bodiçatva magique à un Boudda dans un autre monde.

Le raisonnement dogmatique concerne: le pouvoir pur de Boudda: On doit regarder les créatures animées comme des visions tout comme est la réflexion de la lune dans l'eau, ou la réflexion dans un miroir, etc. En un mot, dans tout cela il n'y a rien. Le Bodiçatva agissant dans ce qui n'est pas le chemin atteint le chemin de Boudda. Toutes les vanités sont (des semailles) des germes de Boudda (c'est-à-dire que toutes les œuvres conduisent par la

suite à la vocation de Boudda). Le meilleur de tous les sacrifices, c'est le spirituel.

6) *Çandinirmotchana* (དགོངས་འགྲེལ Tzeié-to mi tzeine). Explication de la volonté (?). C'est encore un des livres qui prononcent une sentence sur la doctrine à formes différentes, que l'on attribue à Boudda qui maintenant se rencontre au delà des limites du monde. Ce livre est également attribué aux Yogatchareia, mais les Madeiamika l'ont transformé à leur profit.

« Tout ce qui est composé n'est ni composé ni simple. De la « même manière aussi, ce qui est simple n'est pas simple ; mais « tout cela n'est qu'une supposition, une expression reçue, qui
153 « ressemble à une vision, etc. L'idée absolue (et ce qui existe « dans l'idée absolue) est au-dessus de chaque représentation « subjective et de chaque notion sur l'unité où la diversité de « l'être. Tout a une marque commune. » Doctrine sur l'Atmane ou l'Alaia, sur les trois signes caractéristiques. « Dans l'âme de « Tatagata, il n'y a point de nouvelles connaissances. Le véritable « réveil (c'est-à-dire l'obtention du Bodi), c'est tourner la roue « de la doctrine, se plonger dans le Nirvana ; tout cela n'est pas « double par les signes (c'est-à-dire que cela est un et identique). » Mais voilà le passage principal du Çoutra qui sert de justification au système des Yogatchareia :

Chapitre v. « Au temps où Boudda, dans le jardin du cerf, « tournait la roue de la doctrine sur les quatre vérités, cela était « incompréhensible (c'est-à-dire faux), quoique cela fût fort éton-« nant. Une autre fois, il tournait la roue de la doctrine sur les « signes secrets et mystérieux, se fondant sur ce que tous les « sujets n'ont pas l'existence en eux-mêmes, ce fut (doctrine du « Pradjnaparamita) tout aussi incompréhensible. Maintenant, « pour la troisième fois, il tourne la roue de la loi véritable sur

« les signes particuliers clairs et compréhensibles, et cela est « le vrai intelligible. »

7) *Çouvarnaprabaça* (Tzeine gouane mine tzeine). Cet ouvrage est certainement, d'après quelques fragments de M. Schmidt, l'un des plus estimés chez les Mongols. Il est riche de légendes différentes et d'épisodes dans lesquels on s'efforce d'élever le mérite de ce Çoutra. La doctrine religieuse concerne les notions sur le Nirvana, sur les trois corps de Boudda, sur la pénitence, sur l'exhortation, sur la participation à la joie et sur la prière (སྨོན ལམ). Ces quatre dernières sont les moyens pour anéantir les quatre espèces d'empêchements : la violation des préceptes des Bodiçatva, le rabaissement des Çoutra du grand Yana, l'inaptitude à augmenter les vertus, et l'attachement au Çançara. Vient ensuite la doctrine sur le Bodi, la vérité absolue, sur les dix Paramita et sur les dix puissances.

8) *Angoulimaline* (སོར་མོའི་འཕྲེང་བ Ine-tziou-mo-lo). Angou- 154
limaline qui, selon l'enseignement d'un hérétique, se coupa les doigts pour s'obtenir la délivrance, fut converti par Boudda. Réflexion sur ce qu'il n'y a qu'un refuge et non pas trois. Le grand Yana se sépare de la doctrine des Chravaka. Les Boudda des dix puissances expliquent à Mandjouchri que Chakeiamouni est leur corps, comme Angoulimaline et Mandjouchri sont aussi des incarnations d'autres Boudda.

9) *Ratnakarandakaveioukha* (དཀོན་མཆོག་གི་ཟ་མ་ཏོག Da fane gouane bao-koui). La petite caisse précieuse. Dans ce Çoutra, c'est Mandjouchri qui est glorifié et qui joue un grand rôle dans les premiers Çoutra du Makhaiana. Il déconcerte ici Çoubouti, contre qui il est évident que le livre est écrit, tandis que ce Çoubouti ne joue pas un rôle moins important dans les Paramita.

10) *Karounapoundarika*. Ici, on commente beaucoup sur les conjurations, on raconte beaucoup de légendes qui se rapportent

aux 1,000 Bondda et à la manière dont on peut devenir Boudda. Dans le vi^e chapitre, tous les Boudda des dix puissances sont représentés comme une apparition magique de Chakeiamounl, et lui envoient les Bodiçatva.

11) *Ratnakouta* (དཀོན་མཆོག་བརྩེགས་པ Da bao tzei tzeine). La collection précieuse. Nons avons déjà dit que les Bonddistes aiment à se vanter de l'étendue de leur littérature; c'est ce qne nous voyons dans le Pradjnaparamita et dans les traditions où l'on dit que Boudda a prononcé 84,000 instructions. Sur la présente œuvre ils disent qu'elle était primitivement composée de 100,000 chapitres qui périrent environ dans le temps de l'incen-
155 die de Gandola ou de la célèbre bibliothèque de Nalanda. Si la vérité est là, il est vrai aussi que sous le mot Ratnakouta il faut comprendre la collection de toutes les compositions qui se rapportent au Bouddisme, mais non une œuvre quelconque séparée, et que l'on doit supposer que, de cette collection, il n'en a été conservé que 49 traités (renfermés aussi aujourd'hui dans cette collection) que l'on n'a pu retrouver dans aucun autre endroit. En examinant ces traités, nous voyons que, quoiqu'ils présentent entre eux une certaine liaison, ils peuvent cependant être regardés comme des Çoutra séparés qui portent effectivement une dénomination particulière, d'autant plus que la prédication n'en a pas eu lieu dans le même endroit, et ensuite qu'après chaque traité nous voyons la forme connue qui termine les Çontra. Ceci est un mélange des opinions des Yogatchareia et du mysticisme. Les traités dont nous donnons les noms dans cette courte esqnisse du contenu du livre, appartiennent aux idées des Yogatchareia, mais les autres appartiennent à celles des Madeiamika. Cela dit mieux que tout que le Ratnakouta est une compilation; outre cela, comme nous savons approximativement l'époque de sa composition, nous pouvons juger par elle de l'étendne qu'avait

dans ce temps la doctrine du Makhaiana. Presque tous ces traités sont remplis de légendes (sous lesquelles se comprennent aussi des prédictions), et ces légendes sont produites comme pièces de conviction : de plus, il y a beaucoup de gata.

Chapitre I. *Sur les trois vœux* (Triçamvaranirdecha). Le Bodi est formé de la raison qui n'acquiert rien et qui ne s'appuie sur rien (c'est-à-dire qui n'aspire à rien). Étendre et perfectionner le chemin de tous les Tatagata, acquérir toutes les qualités, entrer sans retour dans la sublimité du Bodi, tout cela doit s'acquérir par la force de la raison, et il n'est pas en général nécessaire pour cela de rien acquérir; les semences des bonnes racines doivent reposer sur rien, parce que chaque acquisition contient la corruption ou l'aveuglement. Outre cela, tout ce qui entre 156
dans l'esprit est accompagné de trouble. II. Si, avec cette pureté, avec la force du serment prêté (parce que elle seule peut engager le Bodiçatva à s'inquiéter des autres), on se tourne vers les êtres aimés, on peut se préserver d'être aveuglé par les Darani. III. Mystères de la parole, du corps et de la pensée. V. Monde de Choukavati. VI. Règne d'Akchobeia. VII. De la cuirasse (ou de l'application); du séjour dans le non-séjour; de l'intrépidité. VIII. Du grand Yana. XI. De la lumière qui émane de Boudda. XII. Pourquoi il faut se retirer du monde. Des dix propriétés de Tatagata non représentées (relativement au corps, à la voix, à l'intelligence, à la lumière, au moral, à la pénétration, etc.); des six Paramita. XIII. De la formation de l'enfant dans les entrailles. XV. Prédiction sur le temps où Mandjouchri deviendra Boudda. XVI. Quantité de prédictions sur différents esprits et différents dieux. XVII. D'une quantité de ouï-dire des Bodiçatva qui, cependant, on l'admet, peuvent aussi se détourner du vrai chemin. XVIII. Calcul des différents objets des quatre articles. Ce calcul se reproduit encore dans d'autres chapitres (35, 34, etc.). XIX.

« Il y a deux espèces de Bodiçatva : les uns vivent à la maison, « et les autres se sont rejetés du monde. » Il paraît que le Makhaiana s'est particulièrement distingué en ce qu'il a ouvert l'accès de la religion aux gens du monde, et que primitivement la dénomination de Bodiçatva désigna, chez lui, chacun de ceux qui, possédant la *sainte pensée*, aspiraient, selon les lois du Bouddisme, à atteindre le but le plus élevé. Les Bodiçatva du monde sont ceux qui ont recours aux trois réparations, qui ont fait les cinq vœux des Oupaçaka, qui sont généreux dans les aumônes, qui se dégoûtent de la vie du monde, qui se repentent de leurs péchés et qui sont disposés aux exhortations. Les Bodiçatva qui ont rejeté le monde se distinguent par le *Douta* (la
157 moralité), par la conservation de la pureté des vœux, par la contemplation et l'intelligence. Le Bodiçatva peut aussi, dans l'état laïque, posséder de ces qualités auxquelles ne peuvent atteindre mille autres de ceux qui se sont retirés du monde. XX. Il y a cinq asservissements qui mettent des obstacles à ce qu'on parvienne promptement au Bodi : la voracité, la colère, l'ignorance, la notion de la différence, et le monde extérieur (tchjou-fa). XXII. La prédication sans parole et verbale. Ceci est un grand miracle parce que tout ce qui est prêché est inexprimable. XXIII. *Makhakacheiapa :* celui qui s'est retiré du monde doit observer ses vœux et méditer sur Boudda; on s'affranchit pour deux raisons : pour parvenir au Bodi, et se trouver avec les Boudda. Le Makhakacheiapa se refuse à être, après Boudda, le conservateur de la doctrine, et celui-ci la confie à Maïtreia à qui tous les dieux promettent de donner leur secours; cinq cents Bikchou, qui reconnaissent qu'il leur est difficile d'être pieux et d'accomplir l'aumône, renoncent à cause de cela à leur vocation. XXIV. Le Vinaia des Bodiçatva est différent de celui des Chravaka : le repentir et l'annulation des péchés en présence des trente-cinq Boudda. Il

paraît que les autres chapitres ne présentent rien de particulier concernant le dogmatisme; ensuite ils sont pleins de légendes. XXVIII. Ce qu'il y a dans le grand Yana seul, c'est qu'il contient la pensée décisive que ne contiennent pas les deux autres qui ne peuvent affranchir du Çançara, ni éloigner la folie. Il n'y a qu'un seul Yana, comme il n'y a qu'un seul refuge et une seule vérité. XLIX. Le Richi Veiaça.

12) *Avatançaka* (Khoua-iane-tzeine ཕལ་པོ་ཆེ). Celui-ci est l'un des principaux représentants des livres Vaipouleia. Jusqu'à ces temps-là, la plus grande partie des livres dit que Boudda prêche sur la terre, quoiqu'ils l'entourent d'un éclat de plus en plus grand, qu'ils augmentent le nombre des membres de sa 158
suite (dans quelques Çoutra nous le voyons entouré seulement de huit Bikchou et Bodiçatva principaux, et dans d'auters, par huit mille). Ici, comme dans beaucoup d'autres Çoutra, qui sont d'une origine plus récente, l'action se transporte dans d'autres régions du monde, et Boudda apparaît aussi dans le même moment, et sur la terre, et dans le ciel des Traiaçtrinchate (palais Pou-gouane mine) et sur le sommet du Çoumerou, et dans le palais de Yama, dans le ciel Touchita et dans le ciel Nirmanarataia. Ici est représenté le tout premier temps où Boudda assis sous l'arbre Bodi atteignait sa vocation actuelle. Nous remarquerons que beaucoup de Çoutra s'efforcent de faire connaître le temps où ils ont été prononcés : quelques-uns l'ont été dans le temps du Nirvana ou pas longtemps avant; d'autres, seize ans après que Boudda eut atteint la vocation du Bodi ; les autres, comme nous le voyons, tout de suite après qu'il eut acquis cette vocation. Cet effort, que l'on ne remarque pas dans les autres, fait voir bien vite leur origine plus récente. L'Avatançaka est presque un poëme sur la métamorphose d'un mortel; tout y est : et des apparitions miraculeuses et des gata et des prédications.

Les souverains des mondes, les maîtres des créatures animées
et des pays dans lesquels séjourne le véritable Bodi, se rassemblent comme des nuages devant Boudda qui paraît de nouveau; chacun d'eux possède les portes spirituelles de la délivrance, chacun se distingue par quelque chose, et ensuite
chacun, dans un seul et même temps, prononce dans dix gata
des louanges et des félicitations pour Boudda. Chacun, assis dans
toute sa splendeur sur un trône de lion, amène une quantité
innombrable de Bodiçatva dont chacun aussi prononce des
hymnes; des montagnes de sacrifices s'élèvent en l'honneur de
Boudda; voici le premier tableau! Boudda laisse s'échapper de
ses dents une lumière qui éclaire une mer de millions de mondes
dans toutes les dix puissances; une autre lumière sort de ses
159 tempes, et ensuite apparaît en un instant devant Boudda, à ses
pieds, un énorme nénuphar sur lequel est monté un Bodiçatva
(Çarvadamottaragocha) qui est sorti d'un poil du milieu des
sourcils de Boudda. Ce Bodiçatva, avec les autres, prononce les
gata des dix puissances; voici le second tableau! Le Bodiçatva
Çamantabadra se plonge dans la contemplation, les Boudda des
dix puissances apparaissent devant lui, ils lui mettent la main
sur le sommet de la tête en signe de consécration. Tatagata lui-même (Chakeiamouni) fait sortir la lumière de ses pores et chante
un hymne à la louange de celui-là; Çamantabadra se met à
décrire l'organisation des mondes, leur trait caractéristique, il
remplit ses récits des innombrables dénominations et des mondes
et des Boudda qui les gouvernent (et nous avons vu que les
Boudda n'ont point d'affaires avec le monde); enfin on raconte
une légende sur le Boudda Vairotchana; c'est par là que se termine la première séance. Cependant, à ce même temps et à un
autre endroit, Boudda, par sa force magique, appelle Mandjouchri, avec d'autres Bodiçatva, du séjour du Boudda de l'intel-

ligence, et celui-ci chante à haute voix les qualités distinctives de Boudda, il explique les épithètes des quatre vérités, il prononce des hymnes, il entre dans des discours sur des sujets religieux, et ainsi de suite; à chaque réunion paraît un nouveau Bodiçatva qui se plonge dans le Çamadi et qui, ensuite, commente sur des sujets religieux qui ne présentent aucune importance particulière, si ce n'est que le nombre dix y domine; tout cela est fondu dans la lumière, et est ranimé par différentes disparitions et apparitions. Nous ne savons pas précisément quel est le but de ce livre. Présente-t-il Boudda dans toute sa grandeur, élève-t-il les Bodiçatva, ou expose-t-il quelques idées nouvelles? Il me semble que ce n'est ni l'un ni l'autre, mais seulement un
rassemblement de paroles ; à moins qu'il ne faille le regarder à 160
ce point de vue, que l'auteur a voulu étaler des choses merveilleuses attribuées au Çamadi[1].

Dans un autre Çoutra de la même espèce (Djnanavalokalamkara), lorsque Chakeiamouni est devenu Boudda, dix autres Boudda prennent la forme de Bodiçatva, et les Bodiçatva Areiabala, Çamantabadra et d'autres se changent en Chravaka (en Charipoutra et autres) en Bikchouni, etc. Boudda se plonge dans le Çamadi (toujours dans les livres il y a la dénomination de ces Çamadi qui, si je ne me trompe, ne se rencontre pas dans un autre endroit; nous les omettons non-seulement à cause de leur brièveté, mais aussi parce que le nom se rapporte ordinairement à un miracle), et dans ses signes particuliers se manifestent les mondes des Boudda des dix puissances, et dans ses attributs sont les actions anciennes. Plus loin Boudda fait descendre la lumière, et dans chacun des moindres atomes apparaissent les

[1] La traduction allemande dit *Boudda* au lieu de *Çamadi*.

incommensurables mondes des Boudda, et dans chacun il n'y a que le Boudda qui s'est manifesté dans sa nouvelle vocation. Cette tendance mystique s'efforce non-seulement de personnifier toute la nature sous la forme d'une divinité qui aide aux idées abstraites du Makhaiana, selon lesquelles tout est également grand et petit, et la conception de Boudda n'est que conditionnelle mais en même temps cette tendance veut montrer les propriétés du Çamadi, et le pouvoir merveilleux des Boudda qui parviennent à cette capacité.

13) *Ganaveioukha* (Mi-iane-tzeine འཕགས་པ་རྒྱན་སྟུག་པོ་བཀོད་པ)nom d'une contrée au delà des limites des trois mondes existants (quelque chose dans le genre d'une domination pure). Ici la doctrine principale est celle de l'Alaia; elle est exprimée dans les discours des Bodiçatva : en quoi consiste l'essence ou l'idée supérieure de la doctrine (Paramarta)? comme le cœur (l'essence) de Tatagata ne naît pas et ne périt pas, il se réfléchit dans tout comme la lune dans l'eau; qui a créé le monde?
161 L'Alaia peut tout produire; Tatagata est en état de bien tout éclaircir; les cinq Çkanda ne sont pas véritables : tout n'existe que dans les pensées (སེམས་ཙམ); il faut absolument se former la notion vraie pour naître dans la domination pure des Boudda. L'Alaia se trouve en rapport avec les objets purs et avec les objets obscurcis; mais les hérétiques seuls admettent que l'Alaia soit le *moi;* le nom repose sur des signes particuliers et ne présente rien de substantiel : en jugeant d'après cela, on s'égare ou l'on comprend, on devient sot ou saint.

14) *Çarvabouddavichaiavatara* (སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཡུལ་ལ་འཇུག་པ G. ཐ 309 Jou tchjou fo tzeine tzeié). Ici l'on explique que l'expression : la non-disparition et la renaissance, n'est qu'une expression supplémentaire (ou acceptée), et cela se prouve par différentes allégories.

15) *Tatagatagounadjnanatchinteiavichaiavataranirdécha* (ཕུ 116-153). Introduction dans l'immense domaine des dignités et de l'intelligence de Boudda. Boudda consiste proprement en un corps *spirituel*, qui n'est pas né, qui n'est venu de nulle part, et qui n'est borné par rien; mais aux existences animées ce corps se présente sous différentes formes, dans des actions différentes enseignantes, etc. Tout cela est certainement inconnu de Boudda; il ne faut pas admettre qu'il ait pensé de lui qu'il est ceci, ou qu'il est cela; ainsi le précieux Vaïdoureia mis sur une toile jaune prend la couleur jaune; s'il est mis sur une toile rouge, il prend la couleur rouge, etc. : ainsi un mage opère différentes métamorphoses dans lesquelles lui-même il ne voit rien; il en est ainsi du soleil; aux uns il semble s'être élevé dans les airs, à d'autres il paraît qu'il a disparu sous l'horizon, pour des troisièmes il s'est avancé au milieu du jour. Les uns disent que la
doctrine de Boudda s'agrandit, d'autres disent qu'elle diminue; 162
mais la lune elle-même ne sait rien ni sur le déclin ni sur la croissance qui lui sont attribués.

16) *Mandjouchrivikridita* (ཏུ Da tchjouane iane fa mine tzzine). Mandjouchri prit les formes d'un beau jeune homme, il se para d'un magnifique costume et il convertit une femme voluptueuse qui, ayant acquis *la patience*, prit des apparences maladives et mourantes, et convertit un ancien.

17) *Makhaberikharakaparivarta* (ཆོས་རྔ་བོ་ཆེའི་མདོ ཚུ 88-134 Da fa gou tzzine). Le grand tambour. L'assemblée discute sur ce que signifie la phrase : Il est ou il n'est pas; pendant ce temps-là, paraît le roi Pracena au son des tambours et des trompettes. Boudda dit : Il faut que je vous récite aujourd'hui le Çoutra du grand *tambour de la doctrine;* il ordonne à Kacheïana d'éloigner ceux qui ne sont pas en état de l'entendre, et alors s'éloignent une quantité innombrable de Chravaka, de Pratéiéka et de Bodi-

çatva qui primitivement s'en occupaient. La réflexion commence sur ces sujets : Tatagata possède une béatitude constante, un *moi* pur, et il n'a pas de Nirvana; toutes les substances animées ont la nature de Boudda; il n'y a pas trois Yana, mais un seul; dans les Çoutra qui expliquent le vide il y a un excès, et il n'y a que ce seul Çoutra qui contient la prédication sans égale. Ce Çoutra est l'un de ceux qui appartiennent aux Yogatchareia.

18) *Makhaçamaia* ou *Makhaçamadja* (Da fane dene da tzzi tzzine ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པའི་མདོ་སྡེ་འདུས་པ་ཆེན་པོ). Quoiqu'il se rencontre dans le Gandjour thibétain un livre sous ce nom, ce n'est cependant pas le même Çoutra que dans la langue chinoise; nous
163 avons dans ce dernier un nouvel échantillon des livres Vaipouleia ou développés, et outre cela nous voyons que cette œuvre est en rapport avec beaucoup d'autres Çoutra qui n'en forment que la continuation. En thibétain, les articles de ce Çoutra sont éparpillés isolément : Boudda, sur la montagne Gridrakouta, seize ans près qu'il a atteint le Bodi, s'absorbe dans le Çamadi, et alors, au milieu du monde des sens et de la forme, apparaît un édifice de la grandeur de mille mondes; Boudda s'y transporte avec sa suite, dans laquelle les Bikchou seuls se montent à 68,000 (mais plus tard ils seront 6,000,000); les hymnes des esprits retentissent. Boudda monte sur un trône de lion, il s'absorbe de nouveau dans le Çamadi, et de chacun des pores de son corps s'échappe une lumière qui éclaire des mondes innombrables; au milieu de cette lumière retentissent des poésies contenant une exhortation aux Bodiçatva affaiblis; la lumière retourne dans le corps de Boudda par le sommet de la tête; paraissent des Bodiçatva dans une quantité égale à celle des grains de sable du Gange, ils font 10,000 fois le tour de Boudda (tandis que les premiers Çoutra ne comptent en tout que trois fois). Quand Boudda est sorti de sa contemplation, qu'il a craché en toussant, alors ce bruit a retenti

dans toutes les contrées, et c'est un signe d'appeler et de réunir
les hommes et les esprits ; quelques Bodiçatva se plongent dans
le Çamadi, ce qui est encore accompagné de nouveaux miracles.
Ils font venir le roi des démons et ils l'engagent à prier Boudda
de prêcher. Cela ne doit point nous étonner ; pendant que, dans
les premières légendes du Bouddisme, le démon est l'ennemi de
la doctrine, la doctrine mystique ne voit en général aucun
ennemi, et même elle regarderait cette pensée comme indigne
d'elle ; elle conduit constamment le démon devant Boudda, et
l'engage à honorer, volontairement ou non, la doctrine du maître.
Dans un autre endroit, il reçoit une prédiction qui lui annonce
qu'avec le temps, il se fera Pratéiéka, et que conséquemment il 164
deviendra Boudda ; mais pourquoi pas, puisque lui aussi est un
être ? De telles idées ont commencé comme les plus simples ; de
mauvaises natures différentes ont constamment peuplé la terre.
Les Rakchaça, les dragons, les Yakcha, tantôt mangent les
hommes, tantôt produisent des épidémies et tantôt inondent les
rivages ; non-seulement Boudda, mais encore ses partisans
les patriarches et les autres prêtres peuvent les prendre, les en-
chaîner par des conjurations, les convertir à leur foi, et alors les
engager à jurer de ne faire au moins de tort à personne; c'est
là-dessus qu'est fondée la conjuration actuelle des esprits, la
prière pour la pluie, la guérison des maladies, etc. Ici Boudda
fait l'éloge du démon, en le comparant à une chambre qui est
restée cent ans dans les ténèbres, mais qui tout à coup est éclairée
par une lumière. Plus loin le démon a vu dans le nombril de
Boudda l'univers entier, dans lequel se rencontre un seul Boudda
prêchant la doctrine ; le démon lui présente ses respects et fait
serment de ne s'écarter jamais de la foi. Cela n'empêche pas ce-
pendant de raconter encore ensuite les invasions de l'armée du
démon, et de le transporter encore quelquefois sur la scène. Et

en général il est convenu que dans sa tendance mystique, le Çoutra a en vue, comme but principal, de montrer la subordination du démon à la religion. Remarquons qu'ici, comme dans les autres Çoutra, il n'y a pas qu'un seul démon ; ils vivent en famille, ils ont différents chefs ; et dans le temps où, parmi cette quantité, l'un des leurs se convertit au Bouddisme, cela n'empêche pas les autres de se poser en ennemis de la religion. L'édifice dans lequel séjourne Boudda et les sacrifices qui lui sont offerts, sont commis à la garde d'un seul Bodiçatva, pour accueillir et y régaler le futur Boudda Maïtreia. Si maintenant nous voulons savoir quel rapport de tels récits ont avec l'ensemble de la doctrine bouddique, il nous faudrait d'abord admettre que
165 la cosmologie nous fait voir un tel édifice, et que dans ses légendes il est dit du Boudda futur qu'il y viendra; il n'y a rien de tout cela ; de semblables interpolations sont pratiquées presque dans chaque Çoutra et ne se trouvent toutes que dans celui-ci seul. Le Bodiçatva qui garde l'édifice est inconnu dans un autre lieu. Voici ce que, ponctuellement, nous devons remarquer aussi dans la doctrine dogmatique; par exemple, on parle ici de huit espèces de lumières (la réflexion, la pénétration, l'action, etc.) et chaque espèce a ses huit subdivisions; plus loin, on dit que la grande commisération est renfermée dans seize sujets, et que, par l'exercice des trente-deux bonnes actions, les trente-deux mauvaises sont anéanties. On pense que tout cela appartient aux points principaux du dogmatisme; il n'en est rien; dans un autre endroit on rencontre des calculs particuliers, mais on ne peut pas plus répéter l'un que l'autre; tout cela n'est que la contemplation de l'objet à un certain point, l'expression d'une réflexion analytique, non celle d'une réflexion austère mais arbitraire. Nous avons déjà vu cette tendance dans le Khinaiana et dans les Agama. Le sujet est examiné tantôt de cinq, tantôt de

six manières, etc.; l'une de ces manières peut être posée dans un autre passage comme principe fondamental, etc. Voilà pourquoi il est inutile de suivre à la piste de telles singularités qui ne mènent à rien, tandis que la principale terminologie générale, qui est acceptée par tous, n'est pas aussi diverse dans ses formes. Le Makhaçamaia, comme l'un des livres mystiques, s'étend sur les Darani ; nous voyons ici comment ces Darani passeraient, avec l'homme, de monde en monde, ou de renaissance en renaissance; il faut seulement qu'ils aient été mêlés à de la racine de sagesse. Le côté dogmatique de ce livre est contenu dans la doctrine du Makhaiana sur presque tous les sujets principaux ainsi que sur les qualités particulières de Boudda, ses intelligences, les six Paramita, la connaissance du vide, etc. Tout 166
cela, cependant, n'est pas expliqué en ordre et dans un système, et se trouve mélangé d'une quantité de légendes dont plus haut nous avons vu les échantillons. En examinant tout cela, on ne sait démêler lequel des deux côtés a servi de canevas à l'autre, si les dogmes forment ici l'objet principal ou un détail extérieur. Nous avons constamment vu les dogmes dans une quantité de Çoutra, et ici ils ne sont pas expliqués comme quelque chose de nouveau, d'inconnu ; le merveilleux ne suppose pas non plus un but particulier; tout cela est bien plutôt la paraphrase d'un seul et même thème par différents disciples. En ce qui concerne les légendes, nous disons que, sous ce mot, nous comprenons des récits arrangés selon les circonstances pour expliquer les dogmes et les miracles. Après avoir expliqué la doctrine et fait mention des Darani et des Çamadi, nous arrivons tout à coup aux récits des faits accomplis : Un Boudda, ou un autre personnage, se trouvant dans telle situation, au moment de l'accomplissement de tel ou tel fait, a rendu hommage à l'un des Boudda, a écouté avec attention la doctrine, a sacrifié sa vie, a souffert des sup-

plices : voilà une légende. Tel ou tel Bodiçatva après avoir étudié certain Çamadi, y est resté pendant une quantité innombrable de siècles et ensuite lorsqu'il s'en relève tout à coup, il devient Boudda : c'est aussi une légende. Un animal quelconque, après voir assisté à l'enseignement de quelque doctrine, renaît ensuite esprit, ou il devient Bodiçatva, saint; ceci est un autre genre de récit. Un Bodiçatva paraît et opère quelque miracle, par exemple, ou il se rend invisible, on il rend les autres invisibles; quelquefois on se borne à montrer seulement que c'est l'œuvre du Çamadi, et une antre fois on revient à la vie antérieure du Bodi-
167 çatva pour montrer que c'est la récompense de quelque action ancienne. Une autre fois on est transporté dans un autre monde, et on appelle par son nom le Boudda de cet endroit, on se répand en descriptions de son pays : ceci est encore une légende d'nu autre genre. D'un autre côté, en parlant d'une personne qui s'est distinguée par quelque chose, on s'abandonne non-seulement à l'examen de ses actions passées, mais encore on s'occupe de son avenir; on raconte que dans tel temps elle a fait ceci et cela, et le plus souvent, qu'elle deviendra Boudda dans ce monde-ci ou dans un autre; on se met à raconter les différentes circonstances de ce fait; ces légendes, pour la plupart, sont caractérisées par ce terme particulier : *recevoir la prédiction*. Les dernières sont d'une grande importance dans la doctrine mystique; tandis que dans le Bouddisme, au commencement tout était remis à de seuls efforts particuliers, le mysticisme subordonne la propre force de son élan à la bénédiction, parce que cette notion est étroitement unie à celle de la prédiction. Voilà pourquoi les plus anciens Lama thibétains retrouvent l'origine de leurs prédicateurs (par exemple Dzonkhava) dans l'histoire de Boudda et dans des légendes qui, pareillement au livre présent, sont disséminées partout.

Ce Çoutra est défavorable au Khinaiana. Il lui refuse la possibilité de parvenir au Bodi; il en coudamne l'opiniâtreté en disant que les Chravaka et les Prateieka meurent sans être corrigés.

Outre la doctrine mystique sur le Çamadi, ici se rencontre une autre face de ce système : ce sont les Darani ou conjurations qui se présentent ici sous différentes acceptions; les Boudda s'envoient les uns aux autres des Bodiçatva avec quelques Darani; Il y a des formules qui renferment en elles la doctrine des Chravaka et des Prateieka, qui plongent dans la contemplation et qui en retirent; il y a des Darani pour naître et mourir avec son mari; il 168
y a les Darani de ces Bodiçatva qui, après avoir pris les formes des animaux, éclairent les créatures hors de Djamboudvipa. Les noms de ces Bodiçatva animaux sont les mêmes qui se donnaient dans l'Asie centrale au XII[e] siècle. Nous ne nous souvenons pas que dans quelqu'autre endroit il soit fait mention de ces Bodiçatva, et qu'est-ce que le Bouddisme a voulu dire par là ?

Remarquons encore une autre particularité qui se répète aussi dans d'autres Çoutra; parmi les différents personnages qui s'agitent autour de Boudda, on cite les jeunes hommes. Il n'y a pas de doute que l'on ne comprend ici que des Bodiçatva, ce qui se voit par là, que Mandjouchri est cité prami eux (partie II[e] sur le vide, page 9); mais les Bodiçatva, jeunes hommes par leurs occupations et par leur naissance, sont toujours représentés dans la fleur de la beauté et sous une forme féminine. Nous voyons souvent que là où les Boudda envoient des Bodiçatva, ce sont ces jeunes hommes qui, dans un autre passage, remplissent cet emploi. C'est absolument ainsi que les bouddistes emploieut la dénomination de fils des dieux (Devapoutra) et non pas Dieu, parce que, comme nous l'avons remarqué à propos du démon, ils sont comptés par familles et par races. Chose singulière, en laugue

chinoise le mot *tzzi* signifie proprement le fils, et cependant il était, dans l'antiquité, employé comme titre d'honneur!

En général, il faut regarder le Makhaçamaiaçoutra comme le représentant du mysticisme du Makhaiana. On y joint une quantité d'autres Çoutra particuliers avec lesquels, comme le Ratnakouta, il compose un recueil entier d'ouvrages qui ne se distinguent pas toujours par un même esprit, et qui ont été écrits dans des temps différents; dans ces mêmes Çoutra on remarque l'ordre de leur apparition l'un après l'autre. Tels sont les Çoutra *Çoureiagarba*, le cœur du soleil (*Çoureiagarbanamamakhavaï-*
169 *pouleiaçoutra* ཛ 18-250), *Tchandragarba*, le cœur de la lune, et d'autres dans lesquels le rôle principal est joué par quelque Bodiçatva particulier. *a*). Dans le Tchandragarba l'action se passe juste selon la description du Çoutra Coureiagarba, et cependant il est remarquable que le caractère descriptif du livre, selon l'opinion de la littérature bouddique, appartient aussi à Boudda lui-même. Personne ne doute de cette absurdité, et elle est répétée dans presque tous les livres; la pensée n'est pas admise que ce récit ait été transmis par un témoin oculaire, par exemple, par quelque Bodiçatva. Voici le contenu du livre analysé : A l'occident apparaît un immense nuage de fleurs au milieu duquel brille la demi-lune sur laquelle s'élève en or pur et à double étage le temple de la prédication, dans lequel apparaît aussi une demi-lune surmontée d'un nénuphar noir aux mille pétales. Boudda monte sur ce nénuphar, une lumière en forme de pleine lune éclaire les têtes des assistants. Cela indique l'arrivée du Bodiçatva Tchandragarba qui chante la capacité de Boudda à se plonger dans la contemplation, et sa perfection dans les six Paramita. Dans le palais du démon tout cependant prend la forme de la pleine lune; tout y est éclairé par une puissante lumière, et de tous côtés l'on entend des gata religieux. Au son du tambour le

démon rassemble ses subordonnés; mais, même au milieu de l'éclat de cet appel, on entend encore les gata, et, contre sa volonté il se présente avec toute sa suite à Boudda, comme s'étant converti; il offre des sacrifices et assiste aux prédications. Boudda commente sur l'esprit de la compassion comme sujet très-important, et comme cette compassion a formé plusieurs fois le sujet des souvenirs du Makhaçamaia, il est certain que c'est un des points fondamentaux du mysticisme qui s'est efforcé de réchauffer
et de ressusciter la mortelle et anéantissante doctrine du Pradjna- 170
paramita. Après le démon, le sujet débattu est que le monde et la conservation de la doctrine (sans parler sur le Çoutra lui-même) sont confiés aux quatre Makharadja, et également aux dieux, aux dragons et aux Açoura qui, en entendant la prédication de Boudda, éprouvent le repentir, s'excusent devant Boudda qui alors leur partage tous les royaumes et les domaines de Djamboudvipa, et qui confie à chacun séparément la défense de la chose des trois objets précieux. Mais ,outre cela, les royaumes sont confiés encore aux vingt-huit constellations, aux sept planètes, et aux douze signes du Zodiaque. Il est évident que donner au Bouddisme un appui extérieur, que d'abord il a rejeté froidement, signifie que la doctrine, excepté dans l'inactif Boudda, a d'actifs défenseurs dans les différents personnages mythologiques; voilà le but principal du Çoutra.

Quoi qu'il en soit, ces derniers Çoutra, malgré leur tendance mystique, paraissent assez anciens, parce qu'ils ne font encore mention que des six Paramita et que, même en rejetant le Khinaiana, ils se proposent comme devoir de commenter les points de cette doctrine comme quelque chose qu'on ne peut remplacer. Cela prouve le lien étroit entre le mysticisme et le Makhaiana. *b*) Après que le Çoutra Tchandragarba est prononcé, alors paraît le Çoutra sur les dix roues (chi-loune tzzine) ou sur le Bodiçatva

Kchitigarba (le cœur de la terre, di-tzzane; c'est Dachakchitigarba མདོ 104-357 སའི་སྙིང་པོའི་འཁོར་ལོ་བཅུ་པ), qui joue ici un rôle important. La première dénomination a été donnée parce que les dix vertus de Boudda sont comparées avec la roue Tchakruvartina; l'action est transportée dans le sud; l'entourage, quoique d'un nouveau genre, est d'après le modèle précédent. Selon ce Çoutra, quand même celui qui s'est retiré du monde aurait violé
171 ses vœux, s'il a la capacité contemplative, il ne peut être méprisé. Par là, une évidente préférence est donnée à la contemplation sur la moralité, et c'est ce que nous trouvons pleinement accepté aujourd'hui par les Thibétains. Ici est articulée une pensée opposée aux idées du précédent Çoutra, c'est que, quoique le grand Yana soit aussi le chemin de Boudda, il n'est cependant pas nécessaire de rejeter les deux inférieurs. *c*) Dans le Çoutra suivant, Cioui-mi tzzine (*Ratnagarba*, 2ᵉ *chap.*), on explique la continuation des actions du Çoutra précédent. *d*) Il y a ensuite le Çoutra du Bodiçatva Akachagarba[1] (Cioui koune tzzaue; il y a une autre variante qui est appelée en chinois Gouane cioui koune tzzane), qui dit comment l'on doit faire pénitence; pour cela, il est nécessaire, après des adorations à trente-cinq Boudda (qui ont adopté le Vinaia du Makhaiana), de mettre sur la tête du Bodiçatva Akachagarba le précieux Tchintamani[2]. *e*) Le Çoutra sur le Bodiçatva Akchaiamati (ou tzziuei pou-ça tzzine བློ་གྲོས་མི་ཟད་པ) est le suivant : Quand Boudda a prononcé le Çoutra Makhaçamaia (Camadja), un rayon d'or a éclairé le monde oriental, un immense nénuphar s'est montré, et le Bodiçatva Akchaiamati se tenait devant Boudda avec un cortége de soixante millions de

---

[1] Akachagarba — ནམ་མཁའི་སྙིང་པོ་ མདོ 278—293.

[2] Pierre fabuleuse dont la possession doit procurer tout ce que l'on s'imagine. — N. d. t. a.

personnages. Charipoutra demande d'où ils sont venus, et le Bodiçatva répond qu'il n'y a ni arrivée ni départ. Dans les pures contrées des Boudda des autres mondes, les Bodiçatva ne s'occupent que de la contemplation (Çamadi) ou de la méditation sur Boudda, et par là ils atteignent les degrés de la patience qui ne renaît pas. Le Bodiçatva Akchaiamati montre à toute l'assemblée la région pure d'où il est venu, et, de loin, il s'incline devant le Tatagata de l'endroit; dans ce même temps, ils voyaient de cette contrée celle d'ici, et, de loin, ils se mettaient à s'incliner et à offrir des sacrifices à Boudda (Chakeiamouni). Charipoutra demande pourquoi ce Bodiçatva est nommé Akchaiamati (ce qui 172
signifie un esprit ou une intelligence inépuisable), et on lui dit que tous les sujets sont inépuisables, et, après cela, on développe séparément l'état inépuisable des quatre-vingts sujets religieux (le commencement de la possession de la pensée de la pureté du cœur, des six Paramita, de la grande commisération, etc.). *f*) Le Çoutra Bodiçatvabouddanoucmritiçamadi (Pou-ca niane fo çane mei tzzine) est un souvenir des Bodiçatva touchant Boudda, et il est consacré au Bodiçatva Amogadarchi (Bou koune ou Bou-cioui-tziane). *g*) Le Çoutra de Badrapala contient, à ce qu'il paraît, la série des livres du Makhaçamadja.

Dans les deux derniers Çoutra sont expliquées en grand détail les règles de la contemplation qui ont rapport au Çamadi. Voici les prescriptions du Çoutra Bouddanouçmriti (remarquons que les Khinaianistes avaient déjà eu un livre sous ce nom, et que le Vaïpouleia, ayant abandonné ce nom, le remplaça par le sien) : D'abord contemple que les cinq aveuglements (ou les chaînes : la colère, la souffrance, l'ignorance, l'avidité, etc.), ne sont pas vrais; exerce-toi sur le Chamata et sur le Vipacheiana; réfléchis sur les trois espèces du vide, sur les quatre degrés, sur les douze Douta, sur les trente-sept articles, sur les dix biens, sur les dix

puissances de Boudda, sur les dix épithètes, sur ses signes particuliers et ses marques, sur les six pénétrations et les cinq vertus; arrive à la conviction que les Çkanda, quoique étant de formes différentes, ne sont pas autre chose que le Tatagata; que l'incomparable Bodi ne s'acquiert ni par le corps ni par l'esprit, mais qu'il n'en est pas non plus séparé; il est nécessaire d'éloigner la notion du *moi*. Chap. XII. Contemple la non-éternité dans tout, le *non-moi*, la souffrance; honore et exhorte les autres à honorer Boudda; prononce des prières; chante les mérites de Boudda, ses signes particuliers et ses marques. Chap. XV. La méditation qui repose sur les signes authentiques de tous les objets se nomme la méditation sur Boudda. Le Çoutra Badrapala est comme un développement du livre précédent, et en même temps la transition à cette nombreuse suite de Tantra que nous trou-
173 vons dans le Gandjour thibétain. Jusqu'à présent, nous avons vu les Boudda et les Bodiçatva *ex machina* (*sic*) et n'existant que comme personnification incertaine d'une idée; maintenant, un autre but se présente. Ces Boudda peuvent s'approcher de nous, quoique nous n'ayons pas réussi à atteindre l'œil et l'oreille célestes, apanages de Boudda; on peut les contempler comme s'ils étaient devant tout le monde et qu'ils se réjouissent de ce que l'on écoute leur doctrine, mais pas plus. L'apogée actuel du développement des Tantra repose sans doute sur ce qu'on se métamorphose en Boudda par le chemin des mystiques; ici, on n'est pas encore allé jusque-là. Le Çoutra de Badrapala prend pour modèle le seul Boudda Abida ou Amitaba, et lui adapte ses théories qui sont appliquées aussi à d'autres Boudda ou dieux, aux Boudda mythologiques. Nous trouvons dans le Ratnakouta et dans d'autres Çoutra particuliers la description d'Amitaba et du royaume dans lequel il habite. Le Çoutra du Badrapala ordonne que l'on représente à son esprit cette description, ou mieux, que

l'on enfonce clairement et habilement son imagination à un tel degré dans cette représentation, qu'enfin on voie tout publiquement. L'idée que cela est une possibilité se fortifie par une comparaison avec un songe dans lequel rien n'empêche de voir ce qui est agréable à manger ou pour se divertir. Effectivement, tous ces objets sont vides comme un songe! Si un affamé voit en songe qu'il s'est rassasié, pourquoi ne pas voir Boudda rayonnant et brillant, alors qu'on se dirige par la pensée vers sa contrée en le priant, et qu'on se représente ses signes particuliers et ses marques? On peut aussi, par d'autres moyens, parvenir à la vision certaine de Boudda; c'est en regardant son maître comme un Boudda, et c'est sur cette idée jetée ici qu'est fondée effectivement la doctrine du Gourou qui jouit d'une grande considération au Thibet, où l'on s'occupe beaucoup des respects pour les 174
maîtres. Comme application à ces buts, le Çoutra contient encore beaucoup d'instructions morales. *h*) Nous trouvons encore un grand développement des idées de ce Çoutra dans la traduction chinoise : Gouane fo cane mei khai tzzine, examen de Boudda. La représentation de Boudda est considérée ici isolément, en commençant par la couronne de la tête, les cheveux, le front, les sourcils, jusqu'au nombril; puis, après, suit la représentation de la lumière sortant séparément de toutes les parties de son corps, etc. Il y a en tout vingt-huit représentations; par la contemplation du cœur, on aura la réflexion sur la grande miséricorde et sur les souffrances dans l'enfer. *i*) Le Çoutra particulier Tatagatagarba[1] développe ceci encore plus en détail : la nature de Tatagata est cachée dans toutes les créatures; ainsi, dans les entrailles d'une pauvre mère, un enfant chéri est conservé; on

---

[1] དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ ཁ 259 — 277.

trouve l'or dans un endroit impur, etc. (en tout neuf comparaisons).

19) Nous n'examinerons pas la quantité des Çoutra reconnus pour s'occuper spécialement de l'énnmération des dénominations des différents Boudda. Remarquons seulement que ces calculs sont différents et qu'ils se distinguent les uns des autres ; et, ce qui est visible d'après tont cela, c'est que les Çoutra de cette espèce n'ont pas été composés d'après un seul système. Ici, les traductions chinoises se distinguent par l'abondance des dénominations. Dans le Çoutra fo mine tzzine (les noms de Bondda, 12 cahiers), on compte 11,073 dénominations des Bouddas, des Bodiçatva et des Prateiekaboudda ; dans le Çoutra Ou tziane ou bo fo mine (5,500 noms de Boudda), on compte 4,704 dénominations (en thibétain 5,443). Dans un antre Çontra, le Badrakalpa, on compte 3,000 Boudda dans trois Kalpa. D'autres Çoutra s'occupent d'une quantité comparativement moindre, ou ils s'occupent de cette dénomination des Boudda seulement en ce qui regarde un côté du monde. Quelques Çontra s'occupent même dn récit
175 des premiers événements des Boudda qui paraîtront à l'avenir (Tziane fo ine iouane tzzine); d'autres décrivent leur cortége à venir, la durée de leur vie et celle de leur doctrine, etc. Quelquefois, aux noms des Boudda on joint les Darani qui en représentent le cœur. Enfin, quelques Çoutra sont exclusivement consacrés à un seul personnage quelconque, par exemple à Maîtreia. Un Çoutra raconte que, pour mériter la naissance auprès de lui, il est nécessaire de contempler à temps, comme cela a été dit plus haut, Abida, Mandjouchri, Videiaradja (Yao vane) et Kchitigarba, qui, à ce qu'il paraît, a joué dès les commencements et dans la délivrance des êtres animés, le même rôle qui ensuite a été attribué à Avalokitechvara. On comprend que, dans beaucoup de livres de ce genre, la tendance mystique commence à paraître,

et le Bodiçatva qui, dans les Çoutra précédents, ne signifiait pas encore une personnalité, est ici placé sur la même ligne ou plus haut que les Boudda. Ainsi, dans le Chourangama (དཔའ་བར་ གྲོ་བ choou lene iane çane meï tzzine), on dit que Mandjouchri, à qui particulièrement fut consacré ce Çoutra, qui portait la dénomination de Camadi, et selon lequel une quantité de Boudda magiques sont pris pour des Boudda réels, Mandjouchri avait depuis longtemps atteint l'état de Boudda. En général, beaucoup de Çoutra ont été consacrés à ce Bodiçatva.

20) Une grande quantité de Çoutra sont consacrés exclusivement à l'explication des récompenses pour les œuvres. C'est une doctrine que nous avons vue à plusieurs reprises aussi dans d'autres Çoutra composés dans un but particulier; cette même pensée est toujours exprimée dans des légendes sur différents personnages, mais voici quelques idées qui sont exprimées par le Makhaiana. Selon le Çoutra Youdenioui ço vene tzzine, qui n'existe qu'en chinois (les questions d'une femme courageuse), Boudda dit que dans l'idée absolue il n'y a aucune œuvre, que rien n'est engendré, conséquemment il n'y a pas d'œuvres inutiles; que 176
tout cela ressemble à une production des hommes magiques qui, à leur tour, produisent différentes œuvres dans lesquelles il n'y a rien de substantiel. Dans un autre Çoutra (Tchjouane iou tzzine སྲིད་པའོ་བའི་མདོ) à cette question : de quelle manière se réalise la récompense des œuvres, si tous les sujets sont vides, n'existent pas et ne sont pas semés çà et là, Boudda, dans sa réponse compare cela à la forme, visible en songe d'une très-belle femme, qui se présente aussi au moment du réveil. Dans un troisième Çoutra (Çoumagada མ་ག་ད་བཟང་མོ) on dit que la naissance est non-naissance; (dans un quatrième), on dit que dans rien il n'y a ici ni diminution ni augmentation; dans le Makhaiana, que tout est sans dissemblance; que les contrées des Tatagata,

ou des êtres animés, composent une seule contrée et non pas deux.

21) *Latitaviçtara* (རྒྱ་ཆེར་རོལ་པ en chinois il y a deux traductions : Pou-ça tzzine et Da tchjouane iane tzzine, douze cahiers). Cette composition a déjà été traduite en Europe, et c'est pour cela que nous n'en parlerons pas; quoiqu'elle soit comptée au nombre des Çoutra du Makhaiana, tout fait voir que son origine remonte aux premiers commencements des légendes. Remarquons seulement que les biographies de Boudda ne se bornent pas à cet ouvrage : outre des histoires entières trouvées chez les Khinaianistes et des légendes ou fragments, toute la littérature bouddique se présente comme le produit de son activité. Dès le commencement de chaque Çoutra, le lieu de l'action est indiqué, et ensuite il y a un discours de Boudda; c'est avec ces mêmes éléments que plus tard les Thibétains ont composé leur biographie de Chakeiamouni; remarquons seulement encore que, dans la langue chinoise, on trouverait encore plus de détails.

177 22) *Darani* (གཟུངས To-lo-ni). Sous ce nom, en langue chinoise et en langue thibétaine, on rencontre une quantité de menus articles dans lesquels on s'étend sur l'avantage d'une formule arrangée que l'on regarde chaque fois comme unique et très-effective; mais, à la feuille suivante, on rencontre une autre conjuration sur laquelle on s'explique dans les mêmes termes. Dans le premier tome du Gandjour, on a donné place à la collection de tous les Darani qui, excepté les articles qui leur sont exclusivement destinés, sont dispersés encore partout dans les Çoutra. Le gouvernement actuel de la Chine les a tirés des sources chinoises et les a publiés en quatre langues. Celui qui est remarquable parmi ces Çoutra, c'est : Da vei de toloni tzzine (seulement en chinois), vingt cahiers.

Nous ne compterons pas ici ces articles qui portent souvent une dénomination qui est presque aussi longue que tout leur

contenu; mais certainement ceux qui sont les plus courts ont précédé des compilations étendues comme, selon notre opinion, ces mêmes Darani ont paru avant les Tantra, quoique quelques-uns d'entre ceux-là soient présentés comme extraits de ces derniers. Nous laisserons de côté l'examen critique sur ce sujet, et, comme la doctrine sur les Darani s'est développée graduellement, nous dirons seulement que leur destination primitive, comme on le voit par des indications innombrables, a eu pour but de préserver l'humanité superstitieuse des frayeurs et des dangers; nous trouvons une quantité de petites légendes sur ce sujet: comme quoi s'est effrayé Rakhoula ou Ananda ou un autre Bikchou; elles sont racontées avec quelques variantes, ce qui sert de confirmation à cette pensée que les Darani ne sont pas des fragments de quelque grand Tantra, mais qu'ils sont des productions indépendantes. Ainsi nous y voyons les conjurations désignées pour protéger contre la peur, les épidémies, contre 178
l'influence des mauvaises constellations, contre les poisons; il y a des formules qui apaisent et maîtrisent les dieux, les Dragons, les Yakcha, etc., et d'autres qui guérissent de la morsure des serpents (la conjuration du roi des paons, de l'ennemi des serpents) et des insectes; enfin il y a des Darani qui accomplissent tous les désirs; il y a des Darani qui prolongent la vie (les conjurations d'Amitaba), qui triomphent des Açoura, les ennemis d'Indra qui écrit ces Darani sur ses drapeaux; il y a des Darani pour faire cesser le vent et la pluie, pour naître dans Çoukavati, pour détourner la pauvreté, les souffrances et tous les malheurs; enfin il a paru des Darani qui affranchissent des mauvaises renaissances, qui aident à atteindre promptement le Bodi, qui lavent des péchés, qui dévoilent la vie première, qui font apparaître les Bodiçatva (Avalokitechvara, Amitaba, Maïtreia), qui sauvent de l'incrédulité. Outre cela, les conjurations voyagent

avec tout; avec le nettoyage des idoles, la combustion des aromates, l'offrande des fleurs, etc., il y en a même qui, si on les a lus pendant la grossesse, garantissent un garçon ou une fille. Cette énumération à laquelle souvent conduisent quelques articles particuliers sur un seul mot, nous montre l'étendue des dénominations de cette partie de la littérature. Nous ne parlons pas de cette idée que l'on trouve dans les Çoutra, d'après laquelle un Darani peut être le représentant de toute la doctrine de quelque Çoutra, ou en général d'un dogme religieux; ce nouveau côté ne paraît pas dans les articles séparés, et sert à prouver que ces idées sont les plus reculées et purement bouddiques.

Nous avons vu plus haut que les Boudda envoient les Bodiçatva à Chakeiamouni: dans les Çoutra simples, ils les envoient avec des présents, comme par exemple des fleurs, mais dans les Çoutra mystiques, c'est encore avec des Darani. Enfin les diverses dénominations ou épithètes des différents Boudda et Bodiçatva peuvent être considérées comme des Darani parce qu'elles sont employées dans la prière et dans les actions de grâces, et l'on suppose qu'elles ont aussi une influence mystique qui invoque l'appui et le secours de celui à qui est adressée la prière. Dans ce sens, les monuments aussi reçoivent à présent une dénomination; leur entretien et la procession à l'entour attirent, comme les Darani, la protection suprême; les monuments (et aujourd'hui les idoles aussi) sont remplis en même temps de certains Darani. Enfin paraissent les sacrifices expiatoires (Bala) qui, comme accompagnement de la doctrine des conjurations, sont jetés aux esprits mauvais (Preta) pour qu'ils s'éloignent; c'est là-dessus qu'est fondée principalement la cérémonie des funérailles; par le moyen des conjurations et des Moudra, on détruit l'enfer qui peut-être attend le mort, on invoque les Preta et on les fléchit, on appelle les péchés du défunt et on les annule, on fait paraître ses bonnes œuvres, on

prépare le nectar qu'on verse dans la gorge du défunt ouverte d'une façon mystiqne (par les Moudra et les Darani), on lui donne la consécration des trois objets précieux, ses vœux sont accueillis, et de cette manière on l'accompagne, non-seulement dans une meilleure renaissance, mais encore on prépare en lui préalablement un homme religieux pour la vie future.

Quelquefois ces Darani sont racontés par Boudda lui-même à la prière de quelqu'un, par exemple de Vadjradara, ou prononcés en sa présence; qnelquefois au contraire ceux sur les lesquels ils ont de l'influence les récitent eux-mêmes. Tout cela, vraisemblablement, a été tout préparé, transporté des croyances du peuple dans le Bouddisme, mais il y a ajouté les Darani qui gonvernent les Bondda et les Bodiçatva s'il n'en a pas emprunté quelques-uns du dehors. On comprend que, de tous ces Darani, il est nécessaire d'en faire un certain nombre de fois la lecture qui, aujourd'hui, au Thibet et dans la Mongolie, est remplacée par la roue (Kourda འཁོར་ལོ). Nous ne trouvons, 180
dans les commencements, ancune instrnction sur la lecture des Darani, mais ensuite la nécessité s'en est tant étendue graduellement, qu'enfin il s'est formé un système entier ponr que les conjnrations obtinssent du succès. Ce qui est à la tête de ce système, ce sont les formules préparées qui sont précédées des demandes religieuses, comme la croyance dans les trois objets précieux, brûler les aromates, etc. Il faut donner dans son cœur une place aux Boudda et ensuite aux Bodiçatva; enfin, apparaissent les autels autour des Darani, et, plus loin y est réunie la doctrine du Makhaiana. Boudda dit à Maudjouchri : Comme tous les sujets sont contenus dans les lettres, c'est sur cela qu'a été fondée la signification du Darani. De cette manière, il faut chercher particulièrement leur origine dans les premiers problèmes de l'analyse philosophique, qui, après avoir frappé l'esprit par

le rapport des sons avec les objets et les conceptions et par leur lien avec l'écriture, a pris facilement la tendance mystique. Nous pensons que l'usage des chapelets, qui sont aussi indispensables pour compter les répétitions des formules ou des prononciations des noms et des épithètes des Boudda et des Bodiçatva, et qui servaient déjà dans le sens mystique, portent en eux l'empreinte des premières connaissances arithmétiques.

On doit méditer sur les présages des Tantra comme sur les cérémonies dans lesquelles est ordonnée la contemplation des Darani ou des lettres qui représentent la substance d'un Boudda ou d'un Bodiçatva connu; cette contemplation des lettres consiste à les représenter sur son propre corps, ou sur son cœur, ou sur des parties différentes (la gorge, le nombril, etc.), et de plus à ce que chaque lettre ait une couleur différente; après cela, il est ordonné qu'on s'approprie cette pensée que, par rapport à ces lettres, notre corps est la même chose que la réflexion dans un miroir, ni également ni dissemblablement. Nous avons déjà mentionné plus haut que, en rapport avec les Darani, se trouvent aussi les moudra ou cachets (ཕྱག་རྒྱ en chinois ine).

Nous pouvons voir le plein développement des rapports des Darani au Makhaiana par l'analyse de la teneur du Darani suivant : Choou khou go tzzié tchjou To-lo-ni (རྒྱལ་ཁམས་སྐྱོང་བ. ཞེས་བྱ་བའི་གཟུངས), Darani qui protége le royaume.

Boudda est sous l'arbre Bodi; Mandjouchri le célèbre dans des gata. Boudda se plonge dans le Çamadi et se présente à tous les êtres animés, à chacun dans une forme particulière; ensuite, il sort de sa bouche un rayon noir; de son épaule droite, il sort un rayon couleur d'or; de la gauche, il en sort un de cinq couleurs, et un rayon rouge sort de l'épine du dos; chaque rayon éclaire l'un des mondes; ensuite, c'est un tremblement de terre et des discours. Boudda dit que le Bodi sert de base à ce Çamadi

(appelé le Çamadi des limites des mondes), et que, comme racine, il a la miséricorde et la compassion. C'est dans notre esprit que l'on doit chercher les éléments (dans l'original, le corps) de l'omniscience ; et la raison, qui sait tout, est aussi engendrée par l'esprit. Cet esprit est le seul et même que le vide, et la nature du vide est la nature de l'esprit. Telle est la propriété de l'esprit (de la nature) ; telle est la propriété du Bodi, et cette dernière est telle aussi que la nature du Darani; voila pourquoi la nature de l'esprit et du vide, du Bodi et du Darani, n'est ni double ni différente. Cette idée est profonde et difficile à comprendre; elle est utile au Bodiçatva accompli, mais, pour celui qui ne veut que parvenir au Bodi, il doit, dès les commencements, s'habituer à avoir l'esprit de compassion pour toutes les créatures, avoir recours aux trois objets précieux, faire les vœux d'un Bodiçatva, 182
se repentir sincèrement, offrir mentalement des sacrifices, prier et en même temps prononcer des Darani (tels que ceux-ci) ; pour ceux qui ne sont pas accomplis, ce qui est le plus important, c'est l'art et son application aux conceptions humaines ; pour eux aussi sont enseignés les trois Yana, tout en se réglant d'après leurs capacités. L'exercice du Çamadi est accessible à tous, même aux insensés qui ont commis les cinq péchés impardonnables et aux Tchandala[1] (qui sont tous exclus par les Khlnaianistes).

Les souffrances que supportent les êtres animés leur servent à solliciter la miséricorde. Le principe des tourments consiste dans la vanité, et celui de celle-ci consiste dans des contemplations inconstantes et égarées; la cause de ces dernières consiste dans les impétuosités de la pensée (littéralement : la découverte de la différence), dans l'inutile et le vide, dans la recherche de la diffé-

[1] Note du traducteur allemand : « A ceux qui sont en dehors des castes qui forment les plus basses classes de la société indienne. »

rence dans le néant. Cela ne produit aucune excitation ; il est difficile de l'obtenir et il est difficile de s'en séparer. La miséricorde des partisans des deux Yana inférieurs est capable, on peut le dire, de s'arracher l'épiderme du corps ; la miséricorde des Bodiçatva est capable de se trancher la graisse et la chair, mais la miséricorde des Tatagata s'attaque aux os jusqu'à la moelle. Le Bodiçatva a quatre espèces d'ornements : les vœux, la contemplation, la raison et le Darani : dans le Darani sont pleinement renfermés les six Paramita. Le Boudda ne pourrait obtenir le Bodi après six ans de mortifications, mais, s'il se met à contempler la lettre *ome*[1] au disque de la lune, aussitôt il devient Boudda. De même qu'une boule de fer s'amincit dans l'eau, mais que le vase, qui en est fait, surnage légèrement, de même un homme intelligent qui s'est fait vase distingué (dans la conception du Darani), n'enfonce pas dans la mer des souffrances.

Vers la fin de ce Çoutra, on présente une réflexion sur la
183 dénomination qu'il faut lui donner, et l'on proposa des opinions différentes tant que l'on ne fut pas parvenu au nom précité. Mais cela ne doit pas nous étonner; nous avons déjà parlé de ces bizarreries de la littérature. Citons encore un autre Çoutra comme échantillon.

Mane-tchjou-chi-li tzziane-tziane-bo da-tziao vane tzzine sur les mille mains avec mille patra (tasses) de Mandjouchri.

Mandjouchri se fait voir dans un corps d'or avec mille épaules, mille mains et mille patra ou tasses (une tasse dans chaque main); on voit en dedans de chaque tasse mille Chakeiamouni, desquels en sont encore provenus mille autres. Vairotchana reconnaît que son conducteur au Bodi de diamant était Mandjou-

[1] Ecrite ainsi : ओं et non pas ओम् . (Note du traducteur allemand.)

chri, son Darani cordial, et Arapatchana est le symbole de tous les Boudda, et dans chacune de ses syllabes est renfermé l'un des cinq Boudda (dans A, Vairotchana; dans Ra, Akchobeia, etc.) et leur idée abstraite (le repos, la séparation, la pureté, l'authenticité et le vide). Mais, après que Boudda est revenu sur la terre, il enseigne tout cela à Mandjouchri, et il lui ordonne d'être le chef de tous les Bodiçatva et de toutes les créatures. Mandjouchri dit que tous les sujets sont l'esprit des êtres, mais que les différentes natures de la vanité sont, dans l'esprit des êtres, la nature du Bodi. Plus loin suit la doctrine sur les grands Bodiçatva et les héros. Ce qui empêche de parvenir à la doctrine véritable (au Darani), c'est qu'on a pu être orgueilleux, envieux contre les vertueux, et avoir de l'avidité, de la paresse, et violer les vœux. La doctrine du Tatagata est renfermée dans trois périodes: dans la première, elle démontre que tout existe; dans la seconde, que tout est vide; dans la troisième, que rien n'est ni vide ni existant. Généralement, ici se présente principalement l'introduction à la théorie générale des Tantra.

23) Les Tantra (རྒྱུད Da tzziao-vane tzzine). La richesse de la littérature thibétaine dans ce genre surpassant les traductions 184
chinoises, elle démontre le développement final et tardif du côté mystique. Si, dans le temps où leurs prêtres voyageaient dans l'Inde, les Chinois eussent trouvé ces ouvrages, ils eussent certainement réussi à les transporter sur leur sol natal et à les traduire dans leur langue. D'après cela, nous voyons dans tous les autres genres de la littérature bouddique leur supériorité sur les sources thibétaines. L'histoire du Bouddisme par Daranata confirme que tous les magiciens célèbres ou les Tantristes ont vécu dans l'Inde dans des temps postérieurs.

De même que pour les Darani, nous ne sommes pas en état de poursuivre ici toute la série des dénominations, et en particulier

celle des commentaires que l'on rencontre dans le Dandjour, et qui en remplissent presque la moitié (environ 90 tomes).

Quoi qu'il en soit, nous voyons les Tantra, comme le Vaïpouleïa, dans le Darani. Le Darani est très-spécial et laconique; dans la plus grande partie, on n'y demande rien qu'une simple répétition, et l'on suppose que l'on parvient ainsi au but désiré; ici, au contraire, c'est tout autre chose. C'est un vaste système qui, pour amener avec succès à l'effet, exige la contemplation, la répétition, les moudra; il demande aussi les plus hautes spéculations, une moralité certaine et les capacités d'être un vase méritant. De là on passe à l'examen de l'importance du maître et de la nécessité de la consécration, sans laquelle il ne peut y avoir aucun résultat. La consécration exige d'abord l'examen du lieu sur lequel doit s'accomplir l'enchantement, l'examen des rapports entre le maître et le disciple; ensuite commence le tracé du cercle ou Mandala, pour qu'aucune circonstance ne puisse faire empê-
185 chement; l'autel se dresse pour offrir les sacrifices, et enfin l'on procède à la cérémonie de la consécration. Après cela, le consacré se livre à la contemplation; c'est là qu'apparaissent ses mandala, les autels, etc. La durée de l'accomplissement approche de sa fin; il atteint le but désiré; de nouvelles cérémonies sont encore nécessaires. Voilà une esquisse générale de la teneur des Tantra, ce qui, cependant, ne se trouve en entier dans aucun livre, mais qui compose en parties les sujets des articles ou des ouvrages particuliers. La variété des Tantra augmente dans leurs rapports avec les Bodiçatva auxquels ils sont consacrés, comme suivant les buts auxquels l'exercice en est destiné. Quelquefois, il ne faut qu'acquérir quelque force magique ordinaire ou humaine (on en compte huit : la célérité, les pilules d'immortalité ou de longévité, la transformation de l'or, la faculté de se rendre invisible, être préservé des coups de sabre, etc.); quelquefois, on

a en vne d'atteindre la supériorité dans le monde (régner sur les esprits, vaincre ses ennemis, disposer des éléments, enfin tout ce qui est emprunté de l'extérieur), ou un but religieux qui consiste à faire apparaître quelque Bodiçatva ou quelque Boudda pour obtenir de lui l'explication de quelque incertitude. Enfin (comme daus l'Apouttaralonga), la tendance principale est d'atteindre, par le moyen de la magie ou par un chemin tout autre et plus prompt, à ce même but qu'indiquent les Çoutra du Khinaiana ou du Makhaiana; ce chemin est celui de la pratique ou de la magie, et, pour la première fois, nous voyons dans le monde que la pratiqne devance la théorie. Dans le Khinaiana et le Makhaiana, le chemin du croyant s'accomplit par une suite sans fin de renaissances; ici, au contraire, comme nous l'avons dit plus haut, l'homme peut, par un enchantement couronné de
succès, et s'il satisfait à toutes les conditions, ressembler dans la 186
vie présente à une divinité. Il ne lui en coûte, lorsqu'il choisit quelqu'une des divinités pour son guide (མགོན་པོ་ཡི་དམ) (selon le sort pendant la consécration), que de se contempler dans la forme de celle-ci et de s'entourer de tous les personnages qui entourent cette divinité, et de faire son corps, sa parole et son esprit, le corps, la parole et l'esprit de cette divinité. On peut par là s'identifier la contemplation à un tel degré qu'enfin on devient soi-même une divinité, qn'on s'élève jusqu'à la demeure qu'elle habite, et qu'on renonce pour toujours à la dernière renaissance au monde. Voilà le cercle des objets qui font partie des Tantra.

Si les Tantra sont si variés et dans les moyens et dans les buts, il ne s'y rencontre pas moins de variétés dans les formes, par rapport aux personnages vers lesquels est dirigée l'attention ou la contemplation. Nous voyons dans les Çoutra Mandjouchri, Avalokitechvara, Vadjrapani et d'autres personnages, exprimer devant Boudda leur désir de favoriser sa religion et de leur ac-

corder les secours qui attirent vers lui, etc. Il faut se diriger vers chacun de ceux-ci et par un moyen particulier, c'est-à-dire que chacun d'eux a ses mandala, sa consécration, sa contemplation, parce que chacun a son individualité, ses signes particuliers, sa suite, et de plus si Mandjouchri, Avalokitechvara et d'autres sont représentés d'une manière différente dans les Çoutra, ils paraissent, dans les Tantra, sous des formes encore plus différentes. Il y a un Avalokitechvara à onze têtes, il y en a un qui a mille mains et mille yeux, il y a Khaiagriva ou l'incarnation du courroux, il y a un Yamantaka, etc.; toutes ces formes ont encore leurs particularités dans la consécration et dans la pratique (l'accomplissement). Outre cela, les Tantra attribués à Boudda ne sont pas toujours entiers, et de plus ils sont inintelligibles ; certains suppléments ou éclaircissements y ont été ajoutés par des magiciens célèbres, mais pas
187 toujours de la même manière ; il en résulte qu'un seul Tantra a une quantité de méthodes (en thib. ལུགས). Cela suffit pour donner cette fois un motif de ne pas nous adonner aux détails. Nous nous efforçons seulement de présenter une esquisse raccourcie de la teneur de quelques Tautra, et comme nous ne pouvons ici, pour être bref, recourir aux sources thibétaines, nous nous arrêterons à quelques-unes qui sont chinoises et qui y servent de passage naturel.

A) Le Tantra i tzié jou lai tchjene-chi che da tchene çane miei da tzziao vane tzzine :

Le Tatagata Vairotchana qui vit au delà des limites du monde des formes, entouré d'une quantité innombrable de Bodiçatva, apparaît sous les formes du corps du bonheur devant le Bodiçatva qui repose dans le Bodimandala ; Artacidda (c'est-à-dire Chakeiamouni), lui enseigne le Çamadi, parle sur les quatre grandes intelligences, enfin il lui donne la bénédiction de dia-

mant ou la consécration et alors il acquiert le véritable Bodi (c'est-à-dire que par là il devient un vrai Boudda) ; il arrive au sommet du Çoumerou, dans un palais situé sur un rocher de diamant; là il se plonge graduellement dans le Çamadi, et il sort de lui seize grands Bodiçatva de diamant (Vadjrapani et d'autres). Les Boudda Akchobeia, Ratnaçambava, Vaipacheia et Amogaciddi (qui avec Vaïrotchana font les cinq Bodiçatva mystiques), lui donnent aussi la bénédiction de diamant. Vaïrotchana, après s'être plongé de nouveau dans le Çamadi, produit les quatre déesses de l'intelligence, puis après quatre Bodiçatva de diamant : les crochets, les cordes, les serrures et les sonnettes (qui signifient : s'emparer du démon, le lier, l'enfermer, ou convoquer les Dieux et les esprits) ; après cela, par une chiquenaude il rassemble tous les Tatagata et, après avoir prononcé les cent huit noms de Vadjradara, le premier ministre 188
de tous les Tatagata, qui n'a pas eu de commencement et qui n'a pas de fin, dont l'âme est de diamant (Vadjradara), il en chante les louanges et le prie de lui communiquer ses connaissances. Vadjradara lui enseigne à accomplir les différents mandala du monde de diamant, des mystères de diamant, de l'intelligeuce, des œuvres, etc. (en tout vingt-deux mandala) qui s'étendent à toute la doctrine mystérieuse; plus loin on entend différents hymnes et Chakeiamouni retourne de nouveau sur la terre.

B) Dans le Tantra *Tzzoui chane gene bene da lo tzzine gane bou koune çane mei da tzziao tzzine*, on analyse les syllabes du Darani *Om, a, khoum, khritrae a ome Anekhe, ome nar-veio-ço goune*. A chaque syllabe correspond un chapitre particulier qui est dénommé d'après quelque Çamadi, dans lequel on explique, outre l'éclaircissement du sens, les règles de quelques mandala particuliers. Pour la conclusion, on chante des hymnes à Vadjrapani, comme gardien des mystères ; ensuite il y a encore une

description des cérémonies des différents mandala, cercles, moudra et diamants.

C) Miao tzzi ciane pinge dene gouane mine da tzziao vane tzzine, contemplation de l'identité par Mandjouchri. Tatagata se trouve dans la ville de Chravasti : Maïtreia lui demande : Y a-t-il encore une doctrine outre la doctrine des trois Yana ? Boudda dit qu'il y a le Makhaçamaia (le même Çoutra cité plus haut sous le numéro 18), la doctrine intérieure mystérieuse par le moyen de laquelle on peut bientôt devenir Boudda. Après cela il se plonge dans le Çamadi de diamant, il lance du milieu de ses sourcils un rayon de cinq couleurs dans lequel Akchobeia sort du rayon noir, Vairotchana sort du rayon blanc, Ratnaçambava sort du rayon jaune, Amitaba sort du rayon rouge et Amogaciddi sort du rayon vert; outre cela sont amenés les cinq Bodiçatva des cinq espèces d'yeux : des yeux de Boudda, des yeux des Dieux, des yeux de la doctrine, des yeux de l'intelligence et de la contemplation; les huit Bodiçatva de diamant : de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, de l'esprit, de l'intelli-
189 gence, de la raison; douze Bodiçatva du sacrifice : celui de la lampe, de la musique, des aromates, du nectar, du vêtement, des rideaux, de la danse, des massages odorants, de l'action de parsemer de fleurs, des haies de couronnes, des ombrelles ou des baldaquins et des recommandations (chane tzzai, et en sanscrit, cvakha !) Plus loin paraissent quatre Bodiçatva de diamant : celui du crochet, celui des cordes, des chaînes et des sonnettes; les dix grands rois de l'intelligence (Videiaradja), tels que : la miséricorde, la compassion, l'amour, la peur, etc. Ensuite on raconte comment on doit demander la bénédiction et la donner; on calcule les différents objets sacrificatoires, ou les objets qui font partie de la magie, parmi lesquels sont ici indiqués : cinq bocaux, quatre poudres médicinales précieuses, de l'eau de cinq rivières, cinq

poudres médicinales odorantes, cinq espèces de grains de blé, cinq étoffes de couleur, cinq feuilles de l'arbre Bodi, des fleurs des cinq saisons, cinq herbes heureuses, cinq baldaquins (le nombre cinq se rapporte aux cinq Boudda), trois espèces de nourriture. Il faut remarquer qu'il faut toujours beaucoup de choses pour le mystère de l'enchantement, et, comme on le voit, il fut quelquefois aussi ruineux que l'alchimie.

D) Gouane dine tzzine (དབང་སྐུར Çoutra de la consécration. Au commencement, on parle des trois refuges, des cinq vœux, et des talismans avec des Darani, que l'on porte sur le corps. 72,000 esprits veillent sur les Bikchou (on compte 172 de ceux-ci), et 120,000 sur les Bikchouni (comme plus exposés au danger), 100 esprits défendent notre corps; outre cela, il y a dans toutes les différentes parties du monde quelques milliers d'esprits qui protégent ces localités (on en énumère quelques-unes). Sur les sépultures; l'âme est-elle dans la tombe? Si l'homme n'a été ni bon ni mauvais, comme il ne renaîtra nulle part, c'est l'âme qui reste dans la tombe ou dans le monument; dans le cas contraire,
naîtra-t-elle dans le ciel ou dans l'enfer, l'âme ne reste pas ici 190
(au surplus, cela est, à ce qu'il paraît, une addition faite en Chine, et qui même est mentionnée ici sous son nom). On discute sur les reliques, dont une infiniment petite partie possède la vertu de faire des miracles. Il y a un moudra qui asservit les démons : on doit se représenter son propre corps comme le corps de Boudda dans la lumière de ses signes particuliers et de ses marques, ensuite se représenter ses 1,250 disciples, puis tous les Bodiçatva, les grands esprits des cinq régions. Quand il arrive du danger, il faut jeûner, méditer sur les Boudda des dix contrées, sur les Bodiçatva etc., sans se distraire par des affaires accessoires. La conjuration des cinq dragons est pour anéantir une épidémie qu'ils peuvent envoyer, l'épidémie vient des meur-

tres et des mauvais penchants. Notre monde est fort corrompu, c'est pour cela qu'on doit désirer naître dans les autres mondes, et particulièrement dans la contrée d'Amitaba ; de plus, si les vœux et les prières procurent la naissance dans les puissauces pures du monde de Boudda, l'aumône au nom d'un défunt soulage le mort, et celui qui l'a faite a part à une septième partie, mais si l'on donne la fortune particulière du défunt, on peut alors le sauver de l'enfer, etc. En général, ce Çoutra représente encore le développement de la doctrine du Darani.

E) *Çoubakhoupariprilchlcha—miao tzziane pouça ço vene tzzine* (il y a aussi dans le Ratnakouta un chapitre sous ce nom.)

Pour ne pas nous arrêter longtemps sur les Tantra, dont une analyse circonstanciée est ici déplacée et impossible, nous examinerons plus en détail le contenu du présent livre qui donne un aperçu de toutes les parties importantes de la magie. Nous trouvons dans le dictionnaire dogmatique une exposition détaillée de la doctrine des Tantra composée par Tzzonkhava. Nous y trouvons plus d'intuitions et de règles théoriques pour toute
191 la mysticité que le résultat de son long développement ; nous la trouvons donc ici dans un certain degré de subjectivité dans lequel cependant beaucoup de choses sont supposées connues. Le commencement ordinaire des autres Çoutra ne se rencontre pas dans le présent livre ; on n'y indique ni le temps ni le lieu où il a été prononcé, et peut-être n'est-il qu'un fragment. Le Bodiçatva Vadjrapani, qui est connu comme le protecteur de la doctrine mystique, raconte au Bodiçatva Çoubakhou comment on peut acquérir bien vite le Ciddi ou cette vertu surnaturelle dont on est favorisé par les enchantements ; il montre quels sont les obstacles que l'on peut rencontrer sur le chemin de la perfection, quels sont les signes qui indiquent que l'on approche du Ciddi, et enfin en quoi consiste le Ciddi.

Pour acquérir le Ciddi, il faut se détacher de toute vanité, il faut avoir de la dévotion, de l'élan vers le Bodi, de la vénération pour les trois objets précieux; on doit fuir les dix péchés, les fausses théories, il faut être bon et courageux (c'est-à-dire infatigable dans les exercices), n'avoir confiance ni dans les hérétiques ni dans les démons, ni dans les esprits, etc. On doit d'abord faire des vœux de moralité, ensuite chercher un excellent conducteur (Atchareia), de même que pour faire de bonnes semences il faut une bonne terre; si les péchés de la vie présente ou de la vie passée empêchent d'avancer dans l'exercice des enchantements, alors il faut élever des monuments, faire des idoles, les honorer, faire pénitence et lire certaines conjurations. Pour accomplir les enchantements, il faut un aide, de même qu'à une voiture il faut des roues (en général ce livre à chaque occasion est rempli de comparaisons, ce qui nous rappelle le style des Agama); description des qualités que l'aide doit posséder; le choix du lieu où doit s'accomplir l'enchantement, est l'affaire principale, parce que l'on ne peut pas partout obtenir des réussites; les lieux les meilleurs, comme cela est démontré dans les 192
Çoutra, sont ceux où se sont trouvés des Boudda, des Bodiçatva, des Chravaka : à défaut de ces endroits, il est bon de s'arranger sur le bord d'une rivière ou sur des montagnes, pour qu'il n'y ait point d'obstacles de bêtes sauvages, de bruit, etc.; on examine aussi de même le voisinage; il faut bêcher la terre du lieu choisi jusqu'à la profondeur d'une coudée, le nettoyer de toutes les ordures, des pierres, des os, des cheveux, etc., il faut ensuite répandre de la terre propre sur cet endroit, et y élever une cabane pour accomplir l'enchantement; il y a aussi une description de la manière dont il faut y placer les idoles. Avant de procéder à l'accomplissement, il faut se raser tout à fait et se nettoyer, en général on doit se laver tous les jours, et trois fois par jour

offrir des sacrifices selon ses moyens, on examinera où et comment on demandera l'aumône, et comment on doit manger.

Comme les enchantements consistent dans une manière principale de lire les conjurations, il est nécessaire d'avoir des chapelets qui soient composés de 108 grains, alors ici on discute avant tout sur la matière dont ils peuvent être faits. Les Darani ne se composent ordinairement que de quelques mots, mais l'important, c'est que, pour avoir leur force, ils doivent être répétés un certain nombre de fois, par exemple 100,000 fois dans un jour; en outre, chaque fois qu'on répète la conjuration, l'esprit doit être particulièrement occupé de la représentation de la divinité principale (en chinois bene tzzoune, eu thibétain idame ཡི་དམ), qui est choisie comme la protectrice de l'enchantement, et en même temps il faut diriger son attention sur les moudra pour ne pas se livrer à la distraction. Quand on a surmonté l'avidité, la sottise, la colère, etc., il faut alors contempler la souillure, la miséricorde, les Nidana, etc. Toutes les bonnes actions doivent tendre vers le Bodi, comme il faut que toutes les rivières se dirigent
193 vers l'Océan. On ne doit pas dans les sacrifices se servir de boissons et d'aliments gâtés.

Dans les enchantements et pendant le temps des conjurations, on tient dans les mains (un sceptre) vadjra; la matière dont il est fait n'est pas toujours la même, et il est suivant le but vers lequel on se dirige; c'est-à-dire cherche-t-on la doctrine, veut-on dompter le ciel et la terre, une constellation, les dragons, les ennemis, les démons, acquérir des richesses et des distinctions, la longévité, la santé, le contentement, rechercher des trésors, se rendre invisible, se procurer des médicaments, etc. : voilà la destination du Vadjra; empêcher les obstacles, c'est-à-dire les démons-vinaiaka qui ne cherchent que l'occasion d'entrer dans le corps de celui qui s'occupe des enchantements, d'amasser en

lui les vertiges, de lui envoyer des maladies, etc., et par là empêcher l'heureux effet de la magie. Si la répétition de la conjuration, l'offrande des sacrifices, l'holocauste (Khoma), etc., ne sont pas produits d'après les règles, ou si le doute te subjugue, ou si tu t'entretiens des choses du monde, etc., c'est dans ce temps-là que les Vinaiaka ennemis trouvent un accès en toi; il y en a une quantité de catégories.

Dans les conjurations et dans les dispositions du mandala, il ne faut ni augmenter ni diminuer ce qui est prescrit; de même on ne peut pas intervertir l'ordre prescrit pour l'accomplissement. Pour acquérir le Ciddi, on exige que le prétendant possède la moralité et les qualités nécessaires, qu'il soit assidu, pas envieux, pas accapareur, et que les paroles des conjurations soient prononcées intelligiblement, c'est-à-dire ni vite ni lentement; la voix ne doit être ni élevée ni abaissée. Il ne faut pas interrompre la lecture des conjurations en portant sa pensée sur d'autres sujets ou en s'entretenant avec d'autres de ce qui n'appartient pas à l'objet principal.

Le tableau, comme le présentent quelquefois les Vinaiaka en 194
celui qui pratique l'enchantement, et ce qu'ils y produisent, ce sont des signes de leur présence: ce sont des songes. Pour se débarrasser du trouble, il faut inviter un Atchareia et disposer un mandala (cercle magique) de cinq couleurs (fine), chaque côté de ce mandala doit avoir quatre coudées, il doit avoir quatre portes, et au milieu l'on met l'autel à côté duquel on place un siége pour les ordonnateurs des conjurations (mine-vane, c'est-à-dire Vidéiaradja); plus loin on doit avoir mis des vases remplis de blé, d'eau aromatisée, etc., et au milieu doivent s'élever différentes fleurs, le col des vases doit être enveloppé de fils de cinq couleurs. L'Atchareia offre d'abord un sacrifice au roi des enchantements; il se compose de fleurs, de parfums, d'ali-

ments ; ensuite on fait aux esprits et aux Vinaiaka une offrande de vin, de viande et de fruits confits, et on lit les conjurations pour les éloigner. Cette cérémonie du mandala peut, outre cela, annuler tous les crimes et grandir les vertus.

On suit, pour les sacrifices, les cérémonies du Khoma (སྲེག་པ) ou de l'holocauste. On prend pour cela des grains de froment ou de sésame, de sénevé, de nénuphar, etc., au nombre de quatre jusqu'à dix mille, on les pétrit avec de l'huile et on les presse sur certains bois coupés (qui seront énumérés alors) ; ces bois doivent être d'une mesure déterminée de douze pouces de longueur et d'un doigt d'épaisseur. Le fourneau dans lequel on sacrifie l'holocauste a quatre formes ; celle du nénuphar, la forme triangulaire, la forme quadrangulaire, et la forme ronde. Cela dépend du but c'est-à-dire, si l'on veut annuler le malheur, dompter les dragons, faire descendre le feu, ou causer des maladies ; l'argile
195 dont on a construit le fourneau doit être un mélange de terre propre avec tzioui-ma-i (de la chaux?)

Quoiqu'on ait accompli toutes les prescriptions, et éloigné les obstacles, si le Ciddi n'est pas obtenu, cela signifie qu'il y a des causes inconnues ; alors on doit prier avec ferveur nuit et jour, et la Divinité principale se montre certainement en songe, et dit d'où cela provient.

L'approche du moment où l'on reçoit le Ciddi se reconnaît par différents signes particuliers ; tels sont : des songes favorables, comme de se voir sous un baldaquin et entrant dans un beau palais, monter sur une tour, sur une montagne, monter sur un lion, ou sur un éléphant blanc, sur des chevaux blancs, etc. Après avoir obtenu de tels prodiges, il faut redoubler avec joie les efforts d'une activité infatigable, parce que dans un mois ou dans un demi-mois, le Ciddi peut être obtenu tout à coup. Quand on en a reconnu l'approche, il faut, pendant quatre jours ou deux, ne pas prendre

de nourriture, afin de ne point être sali; outre cela, il faut offrir un sacrifice aux Boudda, au maître de diamant des mystères (en faisant attention au paragraphe) et au maître des Darani; après cela on se pénètre du sentiment de la miséricorde et de la compassion, on s'occupe de la lecture de certains Çoutra; pour le protéger, on trace de nouveau un certain mandala dans lequel on reconnaît quel sera le Ciddi, et cela par les indices qu'on observe pendant le khoma, c'est-à-dire s'il brûle en faisant de la braise, de la flamme ou de la fumée; cela arrive-t-il, comme apanage, à quelqu'un qui soit considéré dans le monde, il devient invisible, il devient Richi, c'est-à-dire qu'il prend une forme subtile, qu'il se meut dans l'air et qu'il vit un long temps. Outre cela, il y a encore d'autres signes de l'accomplissement du Ciddi : tantôt on voit remuer l'idole, devant laquelle on offre des sacrifices, tantôt son corps se met tout à coup à briller, tantôt ce sont des fleurs qui peu à peu tombent de l'air, le parfum s'en répand en tous lieux, un tremblement de terre se fait entendre, des bruits aériens 196
de tambour retentissent, etc. Alors on doit remplir les vases les plus beaux et les plus purs de fleurs vivaces et d'eau odoriférante, prier et déclarer ce que l'on désire. Il y a un Ciddi que l'on appelle Vétalaciddi (en chinois fou do-no), qui s'accomplit sur un corps mort qui doit être choisi d'après une description : il ne doit avoir aucune imperfection, il doit être frais. Après avoir choisi un lieu convenable, on élève des mandala avec des vases; un aide y apporte le corps mort qui d'abord a été nettoyé, lavé et revêtu de ses meilleurs habits; on commence la lecture des conjurations dont quelques-unes fournissent le Ciddi, et d'autres chassent l'influence des dragons et des Preta. Si cependant il s'est montré de mauvais signes, quoique le corps se soit soulevé, cela indique qu'il y a obstacle de la part des démons; alors, pendant la lecture de certaines conjurations, on jette sur la face

du corps mort, des grains de moutarde mêlés avec de la cendre; avec cela on chasse l'influence et le corps se recouche; s'il ne se montre pas de mauvais signes, cela indique que, par la force de la conjuration, le corps a vraiment trouvé l'accomplissement de l'enchantement; c'est alors que l'on doit déclarer ce que l'on désire, c'est-à-dire si l'on veut voir des trésors cachés, ou entrer dans la grotte d'Indra pour avoir des remèdes miraculeux, etc.; tout cela s'obtient.

Il y a un autre genre de Ciddi qui consiste dans la descente de l'esprit Patradeva (bo tiane) ou sur un doigt, ou sur un miroir de cuivre, ou dans un jeune garçon, ou dans les objets sacrificatoires, dans l'eau, dans une lampe, etc.; il ne faut pour tout cela que remplir d'abord certaines prescriptions; ensuite on lit les conjurations cent ou trois mille fois et dans un jour heureux de la lune blanche (c'est-à-dire dans le croissant), l'autel est préparé, de la grandeur d'une peau de vache; l'esprit descend et alors se réfléchissent dans le miroir ou dans l'eau toutes les choses du monde et celles qui ne sont pas du monde; alors
197 pour divertir l'esprit, il faut lui offrir des sacrifices, et il annoncera en songe toutes les bonnes et les mauvaises choses; quand il descend dans un jeune garçon, il parle alors par lui; en outre, il ne faut pas oublier que, dans certains cas, le démon peut entrer à la place de l'esprit, et qu'alors il faut avoir recours aux règles ordinaires pour le chasser.

La division mystérieuse (Tchi mine tzzane) se partage en catégories selon les Boudda, les Bodiçatva, et chaque catégorie a ses conjurations, ses moudra, etc. En tout il y a cinq catégories principales: 1) dans la catégorie des Tatagata on compte 30,500,000 (3 koti et 5 lakcha) conjurations et il y a beaucoup de noms des maîtres du Darani (mine Tchjou.) 2) Avalokitechvara a aussi prononcé 30,500,000 conjurations; leur maître se nomme Khaiagriva (ma choou); cette catégorie a différents mandala

qui s'y rapportent ; outre cela, il y a encore sept possesseurs
particnliers de conjurations qni ont douze, six ou quatre mains
dans lesquelles ils tiennent une boisson qui ne se répand pas,
on bien ils ont quatre visages sous un diadème précieux orné
de tchintamani ; ils appartiennent tous au mandala de Khaiagriva;
outre cela il y a huit déesses qui ont prononcé soixante-dix millions de conjurations dans différents mandala et par différents
moudra ; elles ont été désignées pour aider tous ceux qui sont
opprimés et pour dompter tous les obstacles. Tout cela se rapporte à la catégorie du nénuphar. 3) Dans l'espèce de diamant il
y a dix-sept possesseurs du Darani avec soixante-quatre familles
et huit chefs du cœur et de l'esprit (les Videiaradja), il y a le
sévère (fine-nou) Videiaradja, *Vane mou tzzioune na-li* (?) Videiaradja, le très-illustre Videiaradja, le Videiaradja du bien etc.
800,000 conjurations se rapportent à ceci. 4) Il y a encore un
esprit (da chene) Bane-tchji-ka qui a prononcé 20,000 conjura- 198
tions, il a avec lui la déesse Meci-kia-lo qui a aussi prononcé
100,000 conjurations ; c'est la catégorie Banetchjika. 5) Il y a
encore l'esprit Manibadra qui a prononcé 100,000 Darani, et le
possesseur de la richesse (*tzaï tchjou*) qui a prononcé 300,000 Darani ; cela compose la division Mani. Outre cela, les Dieux Açoura,
et d'autres qui révèrent Boudda, ont redit devant Boudda une
quantité innombrable de conjurations qui se rapportent tantôt à
celle-ci, tantôt à une antre des cinq catégories susmentionnées.

Vadjrapani dit qu'il y a quelques Bickhou et d'autres qui n'admettent pas cette doctrine sur les conjurations, parce qu'ils lui
attribuent une origine diabolique; ils regardent ce même Vadjrapani comme descendant de la race des Yakcha. Au reste, il
rappelle qu'il y a aussi des Darani chez les hérétiques ; que
Makhechvara a prononcé 100 Koti, Naraiana 30,000, Makhabrama 60,000, Çourela (le Dieu du soleil) 20,000, Indra 18,000,

Tzzane ni ka 8,000, l'esprit du feu (Agni) 3,700, Kouvera 3,000, Nagaradji 5,000, le seigneur des démons 12,000, les quatre Makharadji 400,000, le roi des Açoura 200,000, le seigneur des Traiactrinchata (conséquemment ce n'est pas Indra), 200,000 Darani, et que chaque genre a ses mandala, ses moudra et ses conjurations[1]. Quoique le texte s'exprime de cette manière sur ce qui concerne la quantité des conjurations, il est vraisemblable qu'il vaut mieux la comprendre dans ce sens que les Tantra, qui avaient conservé une description circonstanciée des cérémonies de l'accomplissement des enchantements avec tous les détails, avaient aussi conservé une grande quantité de gata, et peut-être aussi de mots. Nous pensons, quoique des Darani séparés soient, d'après l'opinion du présent livre, regar-
199 dés comme des morceaux détachés des Tautra, qu'ils ont en particulier précédé ces derniers, et de cette manière on peut conclure qu'ils out pu paraître chez les Tirtika peu de temps avant leur fusion avec le bouddisme.

Il y a huit espèces de Ciddi, c'est-à-dire que par eux sont acquis : 1) la vertu des conjurations, 2) une longue vie, 3) les médicaments (amrita), 4) la découverte des trésors, 5) l'entrée dans la grotte d'Indra, 6) la formation de l'or, 7) la transformation de la terre en or, 8) la recherche des choses précieuses inappréciables (la pierre philosophale?). Ces huit espèces sont classées en trois degrés : 1, 3 et 5 composent le Ciddi supérieur, 8, 4 et 7 composent le Ciddi moyen, et 3 et 6 composent le Ciddi inférieur : Tous sont donnés suivant le caractère de celui qui s'occupe d'accomplir l'enchantement. Mais outre cela, on peut encore, par le moyen de l'enchantement, soumettre à son pou-

[1] Le mieux est de dire que la doctrine du mysticisme ne fut pas une production directe du Bouddisme, mais qu'elle y fut introduite plus tard.

voir un Yakchini (Dakini?) qui peut procurer le contentement et la richesse; quolqu'au reste il vive avec quelqu'un, cependant il s'efforce de trouver le temps de faire du mal, et c'est pour cela que celui-ci est extraordinairement dangereux. Le Ciddi supérieur procure la pénétration, l'invisibilité, la faculté de prendre des aspects différents, de soumettre les démons, les corps lumineux, etc.; le moyen degré, outre la longévité et la richesse, procure le respect et la noblesse; par la force des conjurations et par la force curative, le degré inférieur procure la supériorité sur les Dieux, sur les dragons, sur les Yakcha, la puissance sur leurs influences, sur les poisons et sur les animaux venimeux.

Nous ne nous étendrons pas ici sur la doctrine des deux par- 200
ties principales et distinctes du Makhaiana ou des écoles des Yogatcbareia et des Madeiamika, etc., par conséquent sur leurs subdivisions; cela trouvera sa place dans l'examen particulier des systèmes philosophiques du bouddisme, et également dans les chapitres sur la littérature de ces écoles. Ainsi nous tâcherons de ne compter que les personnages célèbres qui ont apparu dans le bouddisme. Nous allons revenir encore à ce même Daranata. Il place le commencement du Makhaiana (chapitre XIV) un peu avant Nagardjouna, particulièrement sous Chri-Çarakha, ou Rakhoulabadra contemporain du roi Tchandanapala, sacré par Kala (ནག་པོ); d'après les paroles de Daranata, l'apparition des principaux Çoutra du Makhaiana se rapporte encore à ce temps; tandis que tous les autres récits sont d'accord sur ce que le Makhaiana n'a commencé qu'avec Nagardjouna[1]. Il faut cher-

---

[1] La traduction allemande dit : « N'a pas commencé avec Nagardjouna.»

cher la cause de l'apparition du Çarakha dans les récits du mysticisme (dans les Tantra) qui tire son commencement de celui-ci et qui, touchant la contemporanéité d'origine, veut rester de pair avec le Makhaiana. D'après celui-ci le mysticisme rattache ses légendes à toutes les célébrités suivantes du Makhaiana, et, indépendamment de ses légendes, il a intercalé des récits sur des personnes qui se sont consacrées exclusivement aux seuls enchantements. Il faut faire attention que les mystiques donnent leurs propres noms aux personnages du Makhaiana; Rakhoulabadra est nommé Çarakha, Areiadeva est nommé Karnapouta, Lavana est nommé Kampila.

Les récits transportent Nagardjouna dans toutes les contrées de l'Inde; et il paraît qu'on doit en voir la cause plutôt dans sa célébrité qui faisait que chaque localité voulait se l'approprier, tandis que, peut-être, il n'est pas sorti de l'Inde méridionale;
201 ou, comme nous l'avons dit plus haut, on comprend sous le nom de Nagardjouna tous les personnages qui ont travaillé à la composition des livres du Makhaiana, parce que, même nous le croyons, le Pradjnaparamita ou l'Avatançaka ont paru la première fois comme des compositions de cette école, et il reste encore une immense quantité d'autres compositions (par exemple les Ratnakouta) dont en général on ne dit pas l'époque à laquelle elles ont été écrites.

Nagardjouna parut dans le célèbre monastère de Nalanda, peu après que celui-ci eut été bâti par les deux frères Moudgaragomine (ཐོ་བཙུན) et Chankara (བདེ་བྱེད) dans cet endroit où naquit Charipoutra et non loin de Bodimandala ou de cet endroit où Boudda parvint à la sainteté. Mais, si Nalanda fut effectivement le pays natal du Makhaiana, comment a-t-il pu arriver qu'après lui les systèmes des Chravaka aient pu aussi y trouver un asile; il est visible que cette légende a été composée dans la

suite. C'est de là que les faits de Nagardjouna sont transportés dans l'Orient, dans le Bengale, à Oriçça et à Rada. Après cela il passe au sud dans le royaume de Chankara où il meurt.

D'après cela nous regardons comme utile de rapporter les paroles de Daranata : « Il y a des opinions différentes sur la pro-
« longation de la vie de Nagardjouna; selon les uns, il lui a
« manqué 71 ans pour aller jusqu'à 600, et selon d'autres, seu-
« lement 29 ans[1]. Selon les premiers, il vécut 200 ans à Magada,
« 200 ans dans le sud et 129 ans sur la montagne Chriparvata
« (དཔལ་གྱི་རི་). Il est visible que cela est dit par métaphore, et
« de plus mes maîtres les Pandits disent qu'ici *la moitié de l'an-*
« *née se compte comme l'année entière*. D'autres estiment à 202
« 171 ans la vie de Nagardjouna sur la montagne de Chripar-
« vata. »

Quoi qu'il en soit, nous devons remarquer que, si toute l'histoire du Bouddisme concerne Magada, l'histoire du Makhaiana principalement tourne exclusivement autour du monastère Nalanda. Ici la religion fut, après Nagardjouna, administrée par ses disciples Areiadeva (on raconte qu'ils se rencontrèrent dans le midi), et Tatagatabadra (ou Nagakhvaia (ཀླུ་བོས); le premier, comme on le voit, venait de Ceylan (le Lankavatara a peut-être été composé par lui), il se rapprocha de Nagardjouna, et, après la mort de celui-ci, il prêcha longtemps dans le sud, tant qu'il ne vint pas sur invitation à Nalanda où il vainquit Achvagocha ; il retourna ensuite dans le sud où, dans le même temps, vivait avec lui Tatagatabadra , surnommé Nagakhvaia (imploré par les dragons), parce qu'il alla sept fois chez les dragons; c'est

---

[1] Ne vaudrait-il pas mieux voir dans cette phrase que Nagardjouna n'a pas vécu 600 ans après la mort de Boudda? Des altérations de ce genre sont possibles.

une légende, qui, comme nous le voyons, nous rappelle Nagardjouna, et nous devons en conclure ou que ce n'est avec lui qu'un seul personnage, ou que ces mêmes légendes se rapportent à des personnages différents. Rakhoulabadra reparaît encore comme successeur d'Areiadeva chez les mystiques ; en outre, c'est ici que l'on place l'apparition des magiciens Chinkava et Chavaripa. Nagakhvaia est aussi compté comme disciple de Nagardjouna et au nombre des précepteurs à Nalanda. De plus les mystiques citent comme un personnage spécial, Nagabodi ou Nagaboudda (la sainteté du dragon ou l'intelligence des dragons); ce mélange de noms montre que l'orthographe correcte fut perdue dans différents manuscrits. Les Makhaianistes regardent Achvagocha comme leur partisan, et lui attribuent une quantité d'ouvrages.
203 Il serait très-naturel de croire à cela s'il avait été instruit par Areiadeva, mais cependant les Khinaianistes attribuent sa conversion à Parchva, et il est clair que les Makhaianistes suivent ici leur système ordinaire de transporter partout leurs légendes tandis que, de leur côté, les mystiques remplissent de leurs récits les biographies des Makhaianistes.

Il a été dit plus haut que le successeur d'Areiadeva à Nalanda fut Rakhoulabadra, qui, peut-être, commença à mêler effectivement la doctrine mystique au Makhaianisme. On dit de lui que le Boudda Amitaba lui apparut, et qu'après avoir tourné son visage vers Çoukavati, il mourut. Nous avons un motif fondé de conclure, d'après des légendes qui sont semblables à la présente, que le héros de celle-ci a écrit sur un sujet semblable. On dit de tous les personnages qui ont écrit sur des enchantements se rapportant à quelque divinité, qu'ils ont vu cette divinité. La doctrine sur Amitaba et son royaume de Çoukavati, dans lequel chaque bouddiste doit s'efforcer de renaître, appartient aux premières idées qui ont été apportées dans le Makhaiana par le

mysticisme. Cependant, il paraît que ce ne sont que des légendes qui ne reposent sur rien, et que le Makhaiana se cacha dans le sud, où l'on se souvenait (ch. xx) encore d'un maître du Pradjnaparamita.

Les bouddistes comptent que trois fois il y a eu invasion ennemie dans leur religion, et que chaque fois des noms furent anéantis et des temples détruits. Nalanda a chaque fois beaucoup souffert dans ces invasions qui, d'après leur dire, sont arrivées dans une période de temps entre Nagardjouna et Areiaçanga. Cela arriva pour la première fois sous Poucheiamitra, alors que les Tirtika entrèrent en guerre avec ce roi, et qu'ils renversèrent une quantité de temples depuis Djalandara jusqu'à Magada ; cela eut lieu environ 500 ans après la mort de Boudda. Il paraît que ce fut dans ce temps qu'arriva la dispute entre Achvagocha et 204
Parchva ou Areiadeva[1]. La seconde fois, le Bouddisme souffrit de la haine qui éclata entre Darmatchandra et Khounimanta, et qui, par son invasion, fit aussi souffrir Nalanda ; malgré cela, quatre-vingt-quatre temples ou écoles y furent bâtis en peu de temps sous le roi Bouddadiga (?). Mais à la troisième fois, 40 ans après la seconde persécution, les bouddistes furent soumis à une irruption dissimulée des Tirtika, qui commencèrent, dit-on, par leur incendier leurs temples ; c'est alors que l'incendie atteignant Chri-Nalanda, fut presque la ruine de la littérature bouddique qui était tout entière dans le Darmagandja ou bibliothèque qui avait été renfermée dans trois temples. D'après cela, on dit que, des quinze parties du Makhaiana, il n'y en a qu'une qui soit parvenue jusqu'à nous. Ainsi, au lieu de nous charger de la surabondance démesurée de ce qui a été amassé dans une pro-

[1] Il a été produit plus haut une note sur l'invasion du roi du petit Youetchju, du temps d'Achvagocha.

pagation progressive et dans des ouvrages attribués tous au même Boudda, nous désirons au contraire nous persuader qu'il n'en est parvenu jusqu'à nous que la plus petite partie; mais le Bouddisme aime tant à paraître gigantesque! Et jusqu'à quel degré cela est-il vraisemblable? Est-ce que nous croyons que le Ratnakouta, l'Avatançaka et le Makhaçamaia (འདུས་ཆེན), qui sont parvenus jusqu'à nous, aient été renfermés dans mille volumes chacun, dont il serait parvenu seulement (dn premier, 49; dn second, 39, et du troisième, 9) en tout que 97 volumes en place de 3,000? Et même le soi-disant Lankavatara actuel n'est pas autre chose qu'un fragment sous la dénomination d'un livre qui avait existé précédemment. Mais, pourquoi donc n'y a-t-il pas
205 une mention que le Pradjnaparamita fut aussi soumis à la destruction? Nous croyons que, si effectivement il a éclaté un incendie à Nalanda, ou accidentellement ou par l'invasion des Tirtika, et que, pendant ce temps, quelque bibliothèque ait brûlé, cela a servi de prétexte à la réunion des compositions bouddiques dans d'autres parties de l'Inde (c'est ce que dit Daranata). C'est à cette occasion que les Çoutra des Makhaiana furent introduits à Nalanda pour la première fois parmi les autres Çoutra. Il est plus vraisemblable que les différents fragments en ont été soumis à une rédaction séparée, qu'ici ils furent réunis sous une seule dénomination, et qu'ensuite on se mit à dire qu'ils étaient les restes de quelque chose d'immense. Quoi qu'il en soit, il faut, dans cette conjoncture, supposer que la collection des livres du Makhaiana ne fut pas seulement à Magada, mais à Oriçça et au Bengale (dans le temple Devagiri xxi), ce dont font mention les bramines Chankou et Kilaka (ཕུར་བུ).

C'est sous cet aspect que se présente la première histoire du Makhaiana jusqu'à Areiaçanga. Toutes les légendes nous affirment également qu'Areiaçanga fut le frère aîné de Vaçoubandou;

de cette manière, leur contemporanéité ne peut être soumise au doute. Mais, en rejetant de côté les légendes apportées par le mysticisme sur ce qu'il se précipite (ou sur ce qu'il s'adonne à la contemplation) pour voir Maïtreia, nous le voyons dès les commencements s'établir près de Magada, dans la forêt Pilouvana, où il construit le temple *Germe de la foi* (ཆོས་ཀྱི་སྦྱུ་གུའི་དགོན་པ), et il fait passer dans une forme écrite les livres de Maïtreia, et, de lui-même, il écrit divers ouvrages (voyez les Œuvres des Yogatchareia). Pendant ce temps, à l'occident, dans le royaume Yavana (ནས), dans la ville de Çagara, dans le temple Ouchmapoura, furent rasssemblés des prêtres aux frais du roi Gambirapakcha (ཟབ་མོའི་ཕྱོགས) pour quelque affaire; il n'est pas 206
certain, mais il est vraisemblable que ce fut pour réunir des livres, pour réparer les malheurs causés par les Tirtika. C'est ici qu'apparaît aussi Areiaçanga (chap. XXII), qui étudie, comme les autres, les corbeilles des Chravaka, et enfin il répand les Çoutra du Makhalana. L'histoire de Daranata dit que, quoique jusqu'à ce temps le Makhaiana fût fort répandu, cependant il tomba ensuite; et, comme jusqu'à Areiaçanga il y en eut peu qui comprissent cette doctrine, ce ne fut qu'au temps de la prédication d'Areiaçanga et de ses huit célèbres disciples que la doctrine du Makhaiana se répandit de nouveau. Comme les bouddistes aiment à se couvrir du manteau de l'antiquité, nous croyons que l'apparition du Makhaiana, comme école particulière, ne s'est faite avec toute certitude, n'a commencé effectivement qu'à ce temps, mais que, jusque-là et dans les différents temples, des ascètes inconnns avaient préparé, par leurs ouvrages, la future révolution du Bouddisme. Comme on le voit, Areiaçanga était devenu Gourou royal près du roi Gambirapakcha (ཟབ་མོའི་ཕྱོགས), et cela ne donna pas peu d'éclat et de force à son système. A la fin de sa vie, les légendes, selon leur habitude, le conduisent à Nalanda,

où il passa douze ans, et il mourut à Radjagrikha. Vaçoubandou se rapporte à Areiaçanga comme Achvagocha se rapporte à Areiadeva; on lui attribue une très-grande quantité des ouvrages du Makhaiana. Le plus célèbre des partisans de Vaçoubandou se fit voir dans Dignaga, qui se distingua par la composition du traité de logique Pramanaçamoutchaia (ཚད་མ་ཀུན་བཏུས), et à la suite de cela, les légendes lui attribuent de nombreuses victoires
207 sur les Tirlika. Quoi qu'il en soit, la logique remplit dans ce temps le rôle des Abidarma dans le Bouddisme. Un autre disciple de Vaçoubandou, Çangadeça (དགེ་འདུན་དབངས), a, le premier, répandu le Makhaiana à Cachemire. La doctrine du Makhaiana, enseignée et répandue par Areiaçanga, appartenait au système des Yogatchareia. Il est visible, ou qu'il a fait des changements à la théorie précédente, ou que les compositeurs des articles l'ont précédé, et, dans leurs opinions, se sont éloignés des idées de Nagardjouna; le système d'Areiaçanga s'est alors répandu dans l'Inde septentrionale et dans l'Inde centrale. Cependant, les idées précédentes n'étaient pas éteintes dans le sud; peut-être ne sait-on pas le mouvement qu'y produisit Areiaçanga; nous y voyons Bouddapalita (dans le royaume de Tampala), qui, vivant dans le temple Dantapoura, composait des commentaires sur les œuvres de Nagardjouna et d'Areiadeva. C'est lui qui est regardé comme le chef du *Praçanga*, ou de ce système qui, aujourd'hui, est adopté au Thibet. Peu de temps après lui, et aussi dans le sud, vivait Baveia (ལེགས་ལྡན) dans le royaume Maleiara; mais, dans ses opinions, il se sépara de Bouddapalita, et c'est de lui qu'a été adopté le principe d'un autre système des Madeiamika, nommé le système de Çvatantrika ou de Ratikala. Comme on le voit, quelques-uns regardent même ces deux maîtres comme des disciples de Nagardjouna. Dans le temps où Çoureiagoupta (ཉི་མ་སྦས་པ) s'efforçait de démontrer que la doctrine d'Areia-

çanga était semblable à celle de Nagardjouna (chap. xxiv), parut
dans le sud Tchandrakirti (dans le royaume de Çamanta), qui
suivit l'opinion de Bouddapalita; ensuite, il fut fait supérieur à
Nalanda, et, vraisemblablement, c'est là que, pour la première
fois, il porta ses opinions. Il eut pour adversaire Tchandragomi-
ne, le célèbre auteur du Tchandraveiakarana (chap. xxiv), qui 208
suivait les opinions d'Areiaçanga. D'après le rapport de Daranata,
la lutte dura sept ans entre eux, et, à en juger par le ton de sou-
plesse avec lequel s'expriment les Thibétains sur son résultat, on
peut en conclure que Tchandrakirti fut vaincu. Nous le voyons
effectivement sur la fin de sa vie dans l'Inde méridionale, dans
le royaume de Konkana, tandis que Tchandragomine reste à
Nalanda. Ce dernier, comme on le voit, se distingua par des
connaissances étendues. Outre le Bouddisme, il connut les beaux-
arts, la philologie, la dialectique, la médecine, la poésie, l'astro-
nomie, etc. Ses travaux sur tous ces sujets sont innombrables.
Remarquons que la dénomination *Gomine* montre qu'il ne fut
pas sacrificateur de la religion (c'est-à-dire moine), mais qu'il
fut laïque enseignant la religion. Ces deux maîtres furent contem-
porains des rois Cinka, Varma et Praçanna (གསལ་བ); après
Tchandrakirti, ce fut Darmabala qui fut supérieur à Nalanda;
c'est à lui que succéda Djaiadeva (རྒྱལ་བའི་ལྷ), maître de
Chantideva (ཞི་བའི་ལྷ), qui se distingua par des ouvrages.
Ensuite, Cikchaçamoutchaia (བསླབ་པ་ཀུན་འདུས Daranata.
ཀ), Çoutraçamoutchaia (མདོ་ཀུན་འདུས) et Bodiçatvatchareia-
vatara (སྤྱོད་འཇུག Daranata. ལ). Il est clair, de cette manière,
que la race des idéalistes régna à Nalanda. Tout de suite après,
à Magada, dans l'orient et le sud, parurent les Tirtika conduits
par Çankaratchareia, Koumaralila et Kanararodou. De son côté,
le Bouddisme produisit Darmakirti, auteur de sept traités
(ཚད་མ་སྡེ་བདུན) de logique ou de commentaires sur le Prama-

naçamoutchaia, œuvre de Dignaga (le Dandjoure ཅེ). Il suffit
209 de cette composition pour que les légendes le fissent le vainqueur des Tirtika à presque toutes les extrémités de l'Inde. Mais, jusqu'à quel degré cela est-il juste?

En général, dans le Makhaiana, Nagardjouna, Areiaçanga et Dignaga, compositeurs des originaux, et Areiadeva, Vaçoubandou et Darmakirti, auteurs des commentaires, sont connus sons le nom des six embellissements. Après eux, nous ne trouvons plus de célébrités particulières du Makhaiana, quoique la liste des survivances et des personnages soit encore bien longue chez Daranata; tous ces personnages sont en grande partie des maîtres du mysticisme qui ne commença à se répandre pleinement, à ce qu'il paraît, que dans ce temps-là, quoique les légendes le reportent bien antérieurement à Nagardjouna, ainsi que nous l'avons rapporté plus haut. Les Biographies de tous ces personnages, qui ont enseigné le mysticisme, sont remplies de fables si inconvenantes que nous ne voulons pas y consacrer plus d'attention.

PREMIER SUPPLEMENT

BIOGRAPHIES

D'ACHVAGOCHA, DE NAGARDJOUNA, D'AREIADEVA ET DE VAÇOUBANDOU.

Dans l'édition que nous avons, de l'Histoire du Bouddisme par 210
Daranata, nous avons rencontré une grande quantité de biographies des personnages bouddiques connus; pour expliquer quelques citations que nous en avons faites dans l'aperçu général du Bouddisme, nous croyons qu'il n'est pas superflu de disposer en ordre ces mêmes biographies que nous trouvons séparément dans des traductions chinoises, d'autant plus que, se rapportant à une antiquité reculée, elles diffèrent assez dans leur teneur de celles que nous trouvons dans Daranata. Les trois premières biographies: celle d'Achvagocha, de Nagardjouna et d'Areiadeva ont été traduites en Chine sous la dynastie des Yao-tzine (384-417 après la naissance de Jésus-Christ) par Koumarocheia (Koumarachila?) et la dernière, la biographie de Vaçoubandou, y parvint sous la dynastie des Tchene (557-588) par le célèbre Tchene-ti. Outre les renseignements historiques qui y sont renfermés, nous devons encore faire attention au ton même du récit, à la forme sous laquelle

on s'efforce d'exposer les exploits miraculeux de tel ou tel personnage. Ce genre de légendes est encore voisin de celui que nous trouvons dans les récits de la vie des premiers patriarches bouddiques; mais dans la suite elles ont été refaites et transmises avec de grands embellissements. Nous ne nous sommes pas
211 décidé cependant à traduire en entier toutes ces biographies, mais nous donnons en abrégé tout ce que nous y avons trouvé qui méritait l'attention.

1) Achvagocha (en chinois Ma-mine, voix de cheval) fut disciple du respectable Parchva. Parchva en arrivant de l'Inde septentrionale dans l'Inde centrale apprend que le clergé de ces lieux n'ose pas frapper les Ganta[1], privilége, comme nous le voyons, qui avait été attribué à la religion qui dominait ou qui avait obtenu la prépondérance: la cause de cette humiliation était Achvagocha qui, appartenant aux Tirtika les plus instruits, avait exigé que les bouddistes ne se permissent pas de frapper les Ganta, tant qu'ils ne l'auraient pas réfuté. Parchva ordonne de frapper, il entre en discussion avec Achvagocha, et le premier il lui pose cette simple question: Que désire-t-il pour que l'univers jouisse du calme; le souverain, de la longévité; les contrées, de l'abondance, et que l'on ne soit plus soumis aux misères? Un tour de phrase si inattendu auquel il fallait répondre d'après les lois de la discussion, confondit Achvagocha, et, d'après la convention, il devint disciple de Parchva qui lui conseilla d'apprendre le Bouddisme, et qui retourna dans sa ville natale. Achvagocha resta dans l'Inde centrale, et se rendit célèbre par ses talents supérieurs. Il arriva que le roi du petit You-tchji, dans l'Inde septentrionale, envahit Magada, et qu'il exigea qu'on lui livrât les tasses de Boudda et d'Achvagocha. Les nobles murmurèrent

[1] Sorte de cloche pour appeler aux exercices religieux.

contre le roi de ce qu'il avait évalué le dernier beaucoup trop haut; pour en démontrer le mérite, le roi prit sept chevaux, et après les avoir gardés affamés pendant six jours, il les conduisit là où Achvagocha enseignait, et il ordonna de leur donner du fourrage, mais les chevaux répandirent des larmes en entendant le prédicateur, et ne voulurent pas manger. Achvagocha devint
célèbre parce que les chevaux avaient compris sa voix, et il en 212
reçut le nom d'Achvagocha (voix de cheval).

2) Nagardjouna naquit dans l'Inde méridionale : il descendait d'une famille bramanique ; il fut doué de qualités éminentes par la nature; et, encore dans l'enfance, il enseignait les quatre Vedas dont chacun contenait 40,000 gata (dont chacun est composé de 42 lettres ou syllabes). Il entreprit de voyager dans différents royaumes, et il apprit toutes les sciences séculières, telles que l'astronomie, la géographie, les moyens secrets et magiques; ensuite il se lia d'amitié avec trois hommes des plus distingués, et ayant appris le moyen de se rendre invisible, il se glissa avec eux dans des palais royaux où il se mit à déshonorer les femmes; leur présence fut découverte par l'empreinte de leurs pas, les trois compagnons de Nagardjouna furent hachés, et lui seul ne fut sauvé qu'en faisant d'abord le vœu d'adopter l'état spirituel (bouddique); effectivement, étant arrivé sur la montagne, à la pyramide (Çtoupa) de Boudda, il prononça ses vœux, et en 90 jours il apprit les trois Pitaka dont il pénétra le sens le plus profond; ensuite il se mit à chercher les autres Çoutra, mais il ne les trouva nulle part; ce ne fut que sur la cime des monts neigeux qu'un très-vieux Bikchou lui donna *le Çoutra du Makhaiana*, du sens duquel il comprit la profondeur, sans en pouvoir trouver l'explication détaillée; toutes les opinions des Tirtika et des Chramana lui semblèrent misérables : dans son orgueil, il se posa comme fondateur d'une nouvelle religion, il inventa de

nouveaux vœux et un nouveau costume pour ses disciples; alors Nagaradja (le roi des dragons) se concentra en lui, le prit chez lui dans son palais au fond de la mer, et là lui montra sept dépôts d'objets précieux avec les livres Vaïpouleia et d'autres Çoutra d'un sens profond et secret; Nagardjouna les lut pendant 90 jours consé-
213 cutifs, puis il retourna sur la terre avec une cassette. A cette époque, il y avait dans l'Inde méridionale un roi qui ne connaissait que peu la vraie doctrine; Nagardjouna désirant en attirer sur soi toute l'attention, se présenta devant lui pendant sept années avec un drapeau rouge, et quand, en prolongeant la conversation avec lui, le roi exigea, comme preuve de sa science universelle, qu'il lui dit ce qui se faisait dans le ciel, Nagardjouna déclara qu'il y avait la guerre entre les Açoura et les Deva, et pour confirmer cette parole, il tomba du ciel une arme et des membres déchirés des Açoura; alors le roi fut convaincu et dix mille bramines renoncèrent *à porter les cheveux en bouquets* (c'est-à-dire qu'ils furent rasés); ils firent les vœux de la perfection (c'est-à-dire de la vocation spirituelle). Alors Nagardjouna répandit beaucoup le Bouddisme dans l'Inde méridionale, il abaissa les Tirtika, et pour expliquer la doctrine du Makhaiana, il composa l'Oupadecha, consistant en 100,000 gata; outre cela, il composa encore : *Tchjouane iane fo lao loune*, le Magnifique chemin de Boudda en 5,000 gata, *Da tzzi fane biane loune*, l'Art de la miséricorde en 50 gata (5,000?); c'est par là que la doctrine du Makhaiana pénétra de tous côtés dans l'Inde méridionale. Il a encore composé *Ou veï loune*, Réflexion sur l'intrépidité, en 100,000 gata[1]. Un bramine, étant entré en discussion avec lui,

[1] Nous ne rencontrons plus aujourd'hui toutes ces compositions de Nagardjouna ni dans les traductions chinoises ni dans les traductions thibétaines, tandis qu'il en paraît une quantité d'autres sous son nom.

produisit un étang magique au milieu duquel se trouvait un nénuphar à mille feuilles, mais Nagardjouna produisit un éléphant magique qui bouleversa l'étang. Enfin, lorsqu'un maître du Khinaiana témoigna le désir que Nagardjouna mourût, il s'enferma dans sa chambre solitaire et il disparut. Pendant cent ans et dans tous les royaumes de l'Inde on éleva des temples en son 214
honneur, et l'on se mit à l'honorer comme Boudda. Comme sa mère l'avait enfanté sous un arbre ardjouna (a-tchjoou-to-na), il reçut aussi le nom d'Ardjouna, et comme à la suite de cela un Naga (un dragon) avait pris part à sa conversion, on ajouta le nom de Naga d'où il est résulté le nom de Nagardjouna (en chinois Loune-chou, dragon, arbre; les Thibétains traduisent ཀླུ་སྒྲུབ converti par un dragon); il fut le treizième patriarche et il administra la religion pendant plus de trois cents ans[1].

3) Deva (Areiadeva) descendait d'une famille bramanique de l'Inde méridionale. Il se rendit célèbre par ses connaissances; il y avait dans son royaume une idole de Makhechvara, qui était coulée en or et haute de deux sagènes[2]; celui qui se tournait vers elle en demandant quelque grâce était exaucé dans la vie présente; tous ceux qui se présentaient n'étaient pas admis près de l'idole, mais Deva insista pour qu'on le laissât entrer, et quand l'esprit irrité commença à rouler les yeux, il lui arracha un œil; un autre jour, Makhechvara lui apparut après cela dans un festin et lui promit que l'on croirait à sa parole. Deva vint à la pagode de Nagardjouna[3], il avança dans l'état spirituel et il se mit ensuite à éclairer le peuple, mais comme cela ne le contentait

[1] Cette observation se trouve dans la biographie même.

[2] La sagène, mesure russe, vaut 2 mètres 113. — N. d. t.

[3] Mais cependant on ne dit pas si, dans ce temps-là, Nagardjouna vivait encore, tandis que les légendes les plus reculées font Areiadeva personnellement disciple de Nagardjouna.

pas, il fut pris du désir de convertir le roi lui-même; pour cela, il alla vers les gardes du corps, et, après avoir obtenu leur attention, il demanda qu'il lui fût permis d'entrer en discussion avec des hérétiques, tous furent vaincus; Deva composa *Bo-loune*
215 *erl-chi ping* la centuple réflexion, et *ci bo loune* (400 gata) pour le renversement de l'erreur; mais un Tirtika lui ouvrit le ventre et il mourut. Comme il avait, précédemment, rendu l'un de ses yeux à Makhechvara quand Deva était venu au festin, celui-ci resta borgne et fut surnommé Kanadeva.

4) Vaçoubandou naquit dans le royaume de Pourouchapoura[1] dans l'Inde septentrionale (Pourouċha signifie homme, et Poura, ville). Dans l'histoire du Dieu Vichnou on raconte ce qui suit: Vichnou était le plus jeune frère d'Indra qui l'avait envoyé dans le Djamboudvipa pour vaincre Açoura, il était né fils du roi Vaçoudeva; dans ce temps Açoura existait sous le nom d'Indradamana (le vainqueur[2] d'Indra); il avait reçu ce nom à cause de sa guerre contre Indra; dans le Velakapana[3], il est dit que Açoura affirme que ce n'est pas bien de s'amuser à faire de l'opposition aux Dieux qui trouvent la jouissance dans le bien; cet Açoura avait une sœur nommée Prabavati[4] (la souveraine de la lumière), qui était d'un fort bel extérieur. Açoura, désirant nuire à Vichnou, établit sa sœur dans une place apparente, et il se cacha lui-même en lui disant que, si quelqu'un désirait se marier avec elle, elle proposât qu'on cherchât querelle à son frère; Vichnou vint dans cet endroit, il devint amoureux de Prabavati, et, comme tous les Dieux étaient mariés avec des filles des

[1] Fou-loou-cha-fou-lo.

[2] Ine-lo-lo-to-ma-na; to-ma-na signifie vainqueur.

[3] Bi-kia-lo.

[4] Po-lo po no di.

Açoura, il lui proposa de se marier; ensuite il lui fallut cepen-
dant accepter un duel avec Açoura ; Vichnou, comme corps de
Naraiana, était invulnérable, et Açoura resta aussi vivant quoique
Vichnou lui eût enlevé la tête, les mains, et les autres membres 216
qui retournèrent de nouveau à leur place; le combat se prolon-
gea jusqu'à la nuit, et les forces de Vichnou commençaient à fai-
blir; alors sa femme craignant pour lui, prit une feuille d'outpala
et la déchirant en deux parties, elle les jeta de divers côtés, et se
mit à marcher au milieu. Vichnou, comprenant le sens de cette
action, déchira le corps d'Açoura en deux parties et passa au
milieu d'elles; alors Açoura mourut. Il avait obtenu autrefois
d'un Richi le privilége que ses membres coupés se rejoi-
gnissent, mais le Richi n'avait pas dit que le corps d'Açoura
se rejoindrait quand il serait déchiré. Comme Vichnou avait
montré ici le courage d'un homme, le royaume aussi fut nommé
Pouroucha. Il y avait dans ce royaume un maître royal qui était
un bramine de la famille Kaouchika[1]. Il avait trois fils qui eurent
le seul nom de Vaçoubandou, qui leur fut commun et qui signifie
parent céleste (Tiane-tzine). C'est la coutume, dans l'Inde, de ne
donner à tous les enfants qu'un seul et même nom qui leur est
commun, et outre cela, pour les distinguer, on en ajoute un
comme distinction particulière; le troisième fils Vaçoubandou
avait progressé dans la vocation spirituelle à l'école Çarvaçtivada,
il devint Arkhane et fut nommé Bi-lin-tchi Vatçeia (ba-po);
Bilintchi était le nom de sa mère, et Vatçeia signifie fils; mais
c'est ainsi que se nomment en général les enfants des domesti-
ques, les bestiaux et en particulier les veaux. Le fils aîné Vaçou
bandou progressa également dans la vocation spirituelle à l'école
Çarvaçtivada, et quoiqu'il pût être délivré des souffrances, il

[1] Kiao-chi-kia, l'un des noms de ce même Indra.

ne pouvait comprendre la pensée du vide, et il voulait se faire
mourir; mais l'Arkhane Pindola, qui vivait dans le dvipa Videkha
oriental, l'ayant vu, vint de là près de lui et l'instruisit dans la
contemplation du vide du Khinaiana; Vaçoubandou n'étant pas
content de celle-ci, envoya dans le ciel nommé Touchita pour y
faire des enquêtes détaillées auprès de Maïtreia, et après en
217 avoir reçu une explication du vide du Makhaiana, il retourna
dans Djamboudvipa où, s'étant livré à la contemplation, il reçut
la prévoyance, et c'est pour cela qu'il fut surnommé Açanga
(ou thjo, non empêché). Il alla encore quelquefois dans le Touchita auprès de Maïtreia, pour des enquêtes détaillées sur le sens des Çoutra du Makhaiana; mais quand il expliqua aux autres ce qu'il avait appris, ceux-ci ne le crurent pas et il lui fallut demander à Maïtreia de le renvoyer sur la terre, ce à quoi celui-ci consentit; pendant quatre mois Maïtreia se trouva dans le temple de la prédication, prêchant le Çoutra des *dix-sept terres* et en exposant le sens d'une manière claire; il n'y avait que le seul Açanga qui pût le voir, les autres ne firent qu'entendre la prédication, et tous crurent au Makhaiana; Maïtreia enseigna à Açanga le Çamadi du rayon solaire; alors tout lui devint intelligible et il composa dans Djamboudvipa l'Oupadecha sur tous les Çoutra du Makhaiana.

Le second fils Vaçoubandou progressa aussi dans la vocation spirituelle à l'école Çarvaçtivada: il n'eut point d'égal pour l'étendue de l'érudition, l'abondance des choses qu'il avait entendues et la connaissance des livres; comme ses frères avaient reçu d'autres noms, le nom de Vaçoubandou lui resta à lui seul.

Vers la cinq-centième année après le Nirvana de Boudda, vivait l'Arkhane Kateiaianapoutra (fils de Kateiaiana), qui avait progressé dans la vocation spirituelle à l'école Çarvaçtivada. Il était purement indien, mais par la suite il vint dans le royaume de

Kipine (Kofene Caboul), qui se trouve dans le nord-ouest de l'Inde où, en même temps que cinq cents Arkhane et cinq cents Bodiçatva (?), il se mit à la composition de l'Abidarma de l'école Çarvaçtivada, qui consiste en huit Granta[1]. Ils publièrent partout une déclaration pour que tous ceux qui savaient quelque chose 218
de l'Abidarma de Boudda leur en donnassent connaissance. Alors les hommes, les Dieux, les dragons, les Yakcha et même les habitants du ciel Akanichta leur communiqnèrent tout ce qu'ils savaient, ne fût-ce qu'une phrase ou un vers. Kateiaianapoutra choisit dans tout cela avec les Arkhane et les Bodiçatva, ce qui n'était pas contradictoire aux Çoutra et au Vinaia; ils en formèrent une composition qu'ils divisèrent en huit parties, dans lesquelles il y avait 50,000 Cloka. Ensuite ils voulurent composer le Vaïbacheia pour expliquer l'Abidarma. En ce temps, vivait dans l'Inde Achvagocha, natif de la contrée Po-dji-do dans le royaume de Chravaçti; il connaissait huit parties du Veiakarana, les quatre parties des Veda, les six sciences et les trois Pitaka des dix-huit écoles. Kateiaianapoutra envoya dans le Chravaçti un ambassadeur pour inviter Achvagocha à corriger le style du Vaïbacheia proposé; après son arrivée à Kipine, Achvagocha, pendant douze ans consécutifs, s'occupa du travail dont il avait été chargé par Kateiaianapoutra et d'autres Arkhane et Bodiçatva; tout le Vaïbacheia contint un million de gata. Après leur composition, Kateiaianapoutra grava une disposition sur la pierre pour que dorénavant une personne, connaissant cette doctrine, ne la fît pas sortir de Kipine, et aussi pour que la composition elle-même ne passât

---

[1] Ka-lane-ta ou Giaue-dou, ce qui signifie lien, c'est-à-dire réunion des sujets qui ont un lien entre eux, qui se réunissent en un seul; cela signifie aussi frontière, parce que chaque partie a ses limites. (*Remarque du traducteur des Biographies.*)

pas au delà de la frontière. Il eut soin aussi que les autres écoles et le Makhaiana ne profanassent point et ne défigurassent point cette pure doctrine. Cette disposition fut aussi confirmée par le roi. Le royaume de Kipine était de tous côtés entouré de montagnes, et il n'y avait de portes que d'un seul côté; tous les prélats avaient préposé à leur garde des Yakcha pour qu'ils laissassent passer tous ceux qui désireraient s'instruire, mais non pour laisser sortir ensuite. Dans le royaume Aiodeia, il y avait le maître Vaçaçoubadra[1] qui était doué d'intelligence et de mé-
219 moire; comme il désirait apprendre le Vaïbacheia, il contrefit le fou et se rendit à Kipine, où il l'écouta pendant douze ans consécutifs; quelquefois pendant qu'on l'expliquait, il se mettait à s'informer du Ramaiana; tous le dédaignaient à cause de cela; et il lui fut permis de sortir de Kipine, quoique les Yakcha eussent prévenu les prêtres. Après son retour au lieu de sa naissance, Vaçaçoubadra publia que tous se hâtassent d'apprendre de lui le Vaïbacheia de Kipine, et, comme il était vieux, ses disciples écrivaient aussi vite qu'il prononçait, et enfin tout fut conduit à bonne fin.

Vers la neuf-centième année après la mort de Boudda, existait le Tirtika Vindeiakavaça[2]; il demanda au dragon qui habitait près du lac au pied de la montagne Vindelaka l'ouvrage Cene-geloune, et après l'avoir approprié à son point de vue, il vint à Aiodeia et il demanda au roi Vikramaditeia[3] de lui permettre d'entrer en discussion avec les prêtres bouddiques. Dans ce temps, les grands maîtres tels que Manirata, Vaçoubandou et

[1] Po-ço-ço cioui-ba-to-lo.

[2] Vindeiaka est le nom d'une montagne, et vaça signifie demeurer; il fut appelé ainsi parce qu'il demeurait sur la montagne Vindeiaka.

[3] Bi-ke-lo-ma-a-li-do.

d'autres se trouvaient dans les autres royaumes, il était resté le seul Bonddamitra, maître de Vaçoubandou, mais extraordinairement vieux et faible, quoique ayant de profondes connaissances; il fut appelé à discuter, mais il ne put répéter ce qu'avait dit le Tirtika et il fut vaincu; le roi récompensa le Tirtika qui, revenant sur la montagne Vindeiaka, fut changé en une colonne de pierre, mais son ouvrage Cene-ge-loune a été conservé jusqu'à présent; quand, à son retour, Vaçoubandou apprit cette particularité, il envoya chercher le Tirtika, mais comme il avait été changé en pierre, Vaçoubandou composa le
tzi-chi-tchjane-chi-loune, dans lequel il réfute toutes les propo- 220
sitions du Cene-ge-lonne, et pour cela il reçut du roi une gratification de trois lakcha d'or avec lesqnels il éleva trois idoles, l'une pour les Bikchouni, la seconde pour l'école de Çarvaçtivada et la troisième pour l'école(?) du Makhaiana; après cela la vraie doctrine (c'est-à-dire le Bouddisme), fut de nouveau rétablie. Vaçoubandou étudia d'abord le sens du Vaïbacheia; ayant adopté ensuite cet enseignement, il composait chaque jour un gata dans lequel était renfermé le sens de tout ce qn'il avait enseigné dans ce jour; après avoir écrit ce gata sur une feuille de cuivre, il le faisait transporter sur la tête d'un éléphant ivre, et il appelait au son du tambour ceux qui voulaient combattre le sens du gata; mais il ne trouva personne qui fût en état de le réfuter; de cette manière furent composés plus de 600 gata qui renferment toute la signification du Vaïbacheia; c'est le Kochakarina ou le Kocha en vers. Vaçoubandou, en y *ajoutant* cinquante livres d'or, l'envoya à Kipine à tous ceux qui y étaient les maîtres de l'Abidarma, qui furent très-joyeux de ce que leur vraie doctrine était répandue; mais comme ils rencontrèrent dans les vers quelques passages incompréhensibles, ils ajoutèrent d'eux-mêmes encore cinquante livres d'or, et ils prièrent Vaçoubandou d'écrire une

explication en prose; ce fut alors qu'il composa l'Abidarma-kocha, dans lequel il a introduit les idées des Çarvaçtivadine et qu'il a réfuté ce qui s'éloignait des principes des Çoutra ; quand cette composition arriva à Kipine, les maîtres de ces lieux furent irrités de voir leurs opinions renversées.

Le fils du roi Vikramaditeia, qui portait le nom de Praditeia
(nouveau soleil), fit ses vœux entre les mains de Vaçoubandou,
et sa mère, qui avançait dans la vocation religieuse, resta son
220 élève. Lorsque Praditeia monta sur le trône, la mère et le fils
prièrent Vaçoubandou de rester à Aiodeva et de *jouir de leur for-
tune*, ce à quoi il consentit, mais le beau-frère de Praditeia, le
bramine Vaçourata,[1] qui en avait épousé la sœur, était un maître
des Tirtika et il était versé dans le Veiakarana, d'après les prin-
cipes duquel il composa une réfutation au Kocha, œuvre de
Vaçoubandou; mais, pour sa défense, Vaçoubandou écrivit
Çane-chi-erle-ping (32 articles) dans lequel il réfute toutes les
objections; le Veiakarana fut perdu (?) et il n'est resté que l'autre
composition; le roi lui donna comme récompense un lakcha
d'or, la mère en donna deux; avec cette valeur, Vaçoubandou
érigea une idole dans chacun des royaumes de Kipine, de Pou-
rouchapoura et d'Aiodeva; le Tirtika, rouge de honte, voulut
humilier Vaçoubandou; il fit venir de l'Inde(?) à Aiodeva le
maître Cinkhabadra, qui composa deux ouvrages pour réfuter le
Kocha; dans l'un (Gouane-cane-ma-ié) en 10,000 gata, il expli-
qua le sens du Vaïbacheia, et dans l'autre (Çoui-chi-loune) en
12,000 gata, il se défendit et celui-ci renversa les opinions du
Kocha; après avoir terminé ces ouvrages, Cinkhabadra provoqua
Vaçoubandou à la discussion, mais celui-ci s'éloigna sous pré-
texte de sa vieillesse, s'en remettant aux gens sages pour les juger.

[1] Po-ciou-lo-do.

D'abord ce maître, qui s'était enfoncé dans l'étude des idées des dix-huit écoles, s'était dévoué au Khinaiana et ne croyait pas au Makhaiana : il disait que ce n'était pas là la doctrine de Boudda ; Açanga appréhendant que son frère n'écrivit une réfutation du Makhaiana, appela Vaçoubandou à Pourouchapoura, où il habitait lui-même et le convertit au Makhaïana ; Vaçoubandou se repentit de ses précédentes critiques sur le Makhaiana et voulut se couper la langue, mais son frère chercha à lui persuader qu'il serait mieux d'écrire une explication sur le Makhaiana, qu'effectivement composa Vaçoubandou après la mort
d'Açanga ; c'est à lui qu'appartiennent les commentaires sur 222
l'Avantançaka, sur le Nirvana, le Çaddarmapoundarika, le Pradjnaparamita, le Vimalakirti et d'autres Çoutra ; outre cela, il a composé Veï-chi-loune, dans lequel est renfermée la pensée de tout le Makhaiana, et aussi Gane-lou-mine et les autres chastra du Makhaiana. Tout cela fut composé par ce maître et se distingue par l'excellence du style et des idées ; c'est pour cela que, non-seulement dans l'Inde, mais encore dans les autres contrées, au delà des frontières, les partisans du Khinaiana et du Makhaiana ont également adopté ses œuvres comme principes. Les hérétiques pâlissent d'effroi lorsqu'ils entendent son nom. Il mourut à Aiodeia, à l'âge de 80 ans.

DEUXIÈME SUPPLÉMENT

ROUE

PROUVANT LA DIFFÉRENCE DES OPINIONS PRINCIPALES[1]

L'ouvrage de Vaçoumitra[2].
Je me prosterne devant celui qui sait tout[3].

---

[1] Les dix-huit écoles principales du Khinaiana. En sanscrit समयवधोप-रचनचक्र, Camaiavad oparatchanatchakra, en thibétain གཞུང་ལུགས་ཀྱི་བྱེ་བྲག་བཀོད་པའི་འཁོར་ལོ traduction de Darmakara (Dandjour མདོ 157); Il y a trois traductions en chinois: *a*) i-bou tzzoune loune loune, traduction de Ciouane-tzzane; *b*) Bon tchji i loune, traduction de Tchjene-ti, sous la dynastie Tchene i; *c*) Chi-pa bou loune; la dernière se distingue beaucoup des deux premières, et elle commence par un extrait du Çoutra Mandjouchriparipritchtcha, le traducteur en est inconnu. Nous suivrons le texte thibétain en signalant les passages qui ne s'accordent pas dans les trois traductions chinoises.

222 [2] དབྱིག་གི་བཤེས་གཉེན dans la traduction chinoise de Tchjene-ti, il est nommé Tiane iou (l'ami du ciel, Devamitra?), et dans la traduction de Ciouane-tzzana: Chi-iou (l'ami du monde, Lokamitra?)

[3] Cela n'est point dans les traductions chinoises, ni vraisemblablement dans l'original sanscrit, à en juger d'après les originaux que nous avons
223 chez nous. Au commencement des livres thibétains, il y a des insertions de ce genre adoptées par les traducteurs thibétains comme invocation du secours d'en haut pour le succès de la traduction. On rencontre quelquefois des digressions, mais il y avait une règle générale, établie soi-disant comme loi des anciens rois du Thibet, pour que dans une traduction du Vinaia, on se

Après cent ans accomplis [1], 223
Comment trépassa Çameiakçamboudda,
Dommage qui fut apporté à son enseignement ;
Est arrivé le partage
En écoles qui
Ont adopté différentes (l'une de l'autre) opinions.
Toutes, elles ont agi avec endurcissement de cœur, [2]
Elles ont enseigné en se fondant sur l'adoption du moi.
Dans ce temps, le sage Vaçoumitra [3],
(En chinois le vrai) Chakeia Bikchou, avec une grande intelligence
Et la sagesse d'un Bodiçatva [4],

---

prosternât devant celui qui sait tout ; dans une traduction des Çoutra, on devait se prosterner devant les Boudda et les Bodiçatva, etc.; au commencement des Abidarma, c'était devant Mandjouchri. La prosternation devant celui qui sait tout a été introduite dans les Vinaia, parce qu'ils contiennent, dit-on, une règle subtile que l'on ne peut éclaircir qu'avec le secours de celui qui sait tout. (Voir le Commentaire sur le Vinaia de Dielegee Nieimi 15.)

[1] Traduction chinoise a) plus de cent ans. Nous avons estimé qu'il n'était pas superflu de conserver la forme des vers, dans notre traduction littérale en prose, parce que dans toutes les traductions chinoises, de semblables passages sont transportés en vers.

[2] Littéralement, d'une manière rebutante ou vexatoire སྒྱོ་བར་བྱེད; en ch. Yane.

[3] Conséquemment, cette Introduction en vers ne fut pas écrite par lui, cependant elle se trouve dans les traductions chinoises comme dans le thibétain. Peut-être que l'ouvrage entier ne lui appartient pas, et il ne lui est attribué que parce qu'il a pris part à l'affaire de la réconciliation des écoles, ou qu'il y eut plusieurs Vaçoumitra.

[4] Remarquons que, dans les deux traductions chinoises, on a ajouté le titre Pon-ça (Bodiçatva) au nom Chi-youi tiane-you. D'après cela, on ne peut garantir que Vaçoumitra fut Khinaianiste, ou qu'au moins le présent ouvrage ait été composé par des Khiniaianistes.

Doué d'un esprit délical,

A entrepris, par un examen assidu, d'épurer

Les différentes théories (en chinois, qui agitent les mondes)

Et a fait la déduction suivante :

La parole de Boudda est contenue dans toutes les œuvres

Que reconnaissent les écoles qui se sont séparées.

224 Le sujet (de la doctrine) d'Areiachaliia (des 4 vérités contient en soi tout ce qui a été enseigné par Boudda (et cela se trouve dans toutes ces œuvres) comme l'or dans le sable,

Parce que cela doit servir de source ou de principe (à la réconciliation.)

Voilà ce que l'on dit (sur le compte de la séparation des écoles.) Il y avait cent ans que Bagavane était plongé dans le Paranirvana, et que le soleil triomphant (ses doctrines) avait disparu au-dessous de l'horizon; peu de temps après[1], dans la ville de Patalipoutra[2], sous le roi Achoka, qui réunit sous un seul sceptre tout le Djamboudvipa, arriva la division de la communauté des prêtres (Çanga)[3].

---

224 [1] Dans la deuxième traduction chinoise, il y a : 61 ans après; dans la troisième, il y a 116 ans après la mort de Boudda.

[2] Dans la traduction de Tchjene-ti, il y a : dans le royaume de Patalipoutra; dans la traduction de Ciouane tzzane, il y a : dans le royaume de Magada, dans la ville de Kouçouma; dans la troisième traduction, la ville est nommée : I-da-fei (I est vraisemblablement une faute d'impression à la place de *Ba*); en thibétain (སྐྱ་ནར་གྱི་མེ་ཏོག་གི་གྲོ་བར་གྱི་ཏྲན;.

[3] Il y a dans la traduction de Ciouane-tzzane : dans ce temps fut rompue pour la première fois l'unité de la doctrine de Boudda; nommément : à cause de la discordance des quatre partis par rapport au jugement sur les cinq sujets du Makhadeva (Da tiane), se sont formées deux écoles : les Makhaçangika et les Çtavira; il y a dans Tchjen-ti : les quatre partis jugèrent (goune cho) des cinq espèces de raisons introduites par les Tirtika. Nous comptons qu'il n'est pas inutile de placer ici l'observation suivante, qui se

A la condamnation et la publication des cinq propositions[1] 225
(suivantes) :

1) « Le guide des autres,

2) L'ignorance,

3) Le doute,

4) La réflexion d'après (l'imitation) les autres,

5) Commencement du chemin par les paroles[2] : cela est la

---

trouve dans un commentaire chinois sur le Vinaia : Ci-fine piao, 1, 1. Oupali, après la mort de Tatagata sous un arbre, prononça (en présence de la première assemblée de la doctrine de Boudda) des paroles (c'est-à-dire les prescriptions du maître) qui consistent (en tout) en 80 termes (Tzi, parole), d'où est provenue la dénomination du Vinaia en 80 gata (çoune); on l'a conservée et on l'a transmise dans son intégralité et dans sa pureté pendant 110 ans, du temps des cinq premiers patriarches : Kacheiapa, Ananda, Madeiantika, Chanavaça et Oupagoupta. Dans la suite (?) le roi Achoka assembla les prêtres pour refaire la réunion des trois Pitaka. En même temps des Bikchou donnèrent une forme écrite aux Çoutra et aux Vinaia, et chacun commença à introduire les mots de ses maîtres et à prouver ce qui n'était pas d'accord avec les autres, d'où il se forma deux partis s'accusant réciproquement l'un l'autre ; ils prièrent le roi de prononcer une sentence sur eux ; il ordonna de procéder à un ballotage (?) au moyen de boules noires et de boules blanches pour faire voir qui avait conservé qui, les anciennes opinions, et qui, les nouvelles. Dans ce temps-là, il y en eut beaucoup qui se montrèrent favorables aux anciennes opinions, et qui, pour cela, se surnommèrent les Makhaçangika ; ceux, en petit nombre, qui adoptèrent les nouvelles opinions furent aussi surnommés Çtavira parce qu'ils occupaient des lieux élevés.

[1] གནས་ལྔ cinq endroits ; Ch. *a*) Ou-chi, cinq choses : *b*) Ou tchjoune ine youane, cinq espèces de causes.

[2] Ch. *a*) L'entraînement par les autres (littéralement, par ceux qui restent), l'ignorance, l'incertitude, l'entrée par le moyen des autres, le chemin provenant du principe de la voix, cela s'appelle la vraie doctrine de Boudda. Ch. *b*. La saleté des habits par ceux qui restent, l'ignorance, le doute, la conversion par les autres, le saint chemin qui se fait connaître par les paroles, voilà la vraie doctrine de tous les Boudda. Il n'y a rien de plus difficile que de rendre le vrai sens de ce gata. Nous en avons, et plus d'une fois, rencontré dans la suite la répétition souvent en d'autres termes

doctrine de Boudda. « Y ont pris part [1] Çtavira [2], Naga [3],

---

dans la relation sur les doctrines des différentes écoles dans l'ouvrage actuel, et dans les œuvres de Baveia; il est vraisemblable que dans le texte sanscrit il y avait des variantes. D'après cela il est clair que les quatre premières propositions ont été introduites dans la doctrine sur les Arkhane : sont-ce des êtres pleinement accomplis, ou ont-ils des défauts; le 5e terme se rapporte à la vertu de la doctrine de Boudda : Suffit-il de ce mot pour prévoir le chemin, et celui-ci n'est-il pas compris dans la parole; cependant le 5e terme aussi se rapporte ordinairement aux Arkhane.

[1] Le texte thibétain aurait dû proprement être traduit de la manière suivante : ils sont provenus de la réflexion sur les cinq propositions et de leur publication; mais, au contraire, d'après la traduction chinoise de Ciouane-tzzane il n'y a pas : ils sont provenus, mais, quatre partis ont pris part à la discussion d'où se sont formées deux écoles dans l'explication des cinq propositions : ce sont les Makhaçangika et les Çtavira : et d'après les paroles suivantes. le texte thibétain tombe plutôt d'accord avec cette supposition qui est prouvée dans d'autres passages. Un parti (Tchjoune, quantité) n'est pas ce que sont les écoles; dans une autre passage, nous trouvons l'assertion que « 116 ans après la mort de Boudda, apparurent quatre Çtavira ap-« partenant à diverses castes et parlant des langues différentes : le Sanscrit, « le Prakriti, l'Apahrança et le Pichatchi, d'où il est arrivé de la contradic-« tion entre leurs disciples, qu'il s'est formé quatre communautés sépa-« rées, qui se partagèrent ensuite en 18 sectes. » La différence entre ces quatre partis a pu provenir, comme nous le voyons, non des discussions de la doctrine de Boudda, mais d'autres circonstances: touchant donc les opinions, il ne s'est formé d'après elles que deux écoles. Il est dit nettement dans la traduction de Tchjene-ti : dans ce temps (celui d'Achoka) les prêtres furent partagés en quatre partis (Tchjoune, sortes) et plus loin : depuis la réflexion sur les cinq sujets, ils se partagèrent en deux écoles. D'après cela, le texte thibétain, comme nous l'avons transmis, doit être traduit plus fidèlement.

[2] གནས་བརྟན Le texte thibétain fait dériver ce nom de གནས་བརྟན Çtavira, dénomination de l'école qui en a vraisemblablement pris le nom; en chinois ce nom est traduit par Da-de, grandes vertus (Makhagouna), et la dénomination de l'école de Çtavira est traduite par Chane-tzzo-bou, occupant un haut lieu.

[3] ཀླུ ch. a) Loune ciane-tchjoune, parti des dragous (Loune, en sanscrit,

Prateia [1] et Bakhouhroutiia [2]. D'après la réflexion sur ces cinq propositions et leur publication, il s'est formé deux écoles : celle des Makhaçangika et celle des Çtavira.

Pendant ce second siècle, de l'école des Makhaçangika il s'est 227
formé d'autres (ch. trois) écoles : l'école Yekaveiavakharika [3] des

---

Naga) et de l'éléphant (eiane-naga); ch. *b)* Da-go-tchjoune, parti de la grande monarchie; il est étrange que nous ne rencontrions pas dans d'autres passages cette dénomination comme celle d'un parti, mais Naga fut le propre nom du prêtre qui a pris part au débat; en comparant ce qui est dit plus loin, nous nous convaincrons que c'est de son parti que se sont formés les Makhaçangika.

[1] ཤར་ཕྱོགས་པ du côté oriental; ch. *a)* biane-bi *b)* Vai-bianc, limitrophe ou hors de la frontière; il paraît que dans Baveia il porte le nom de Çtiramati (ཡིད་བརྟན), mais dans la troisième traduction il est appelé du nom traduit, Ine youane, la cause; en sanscrit *Prateiaia* correspond à ce mot, et vraisemblablement il aura été lu avec erreur à la place de Pratcheia.

[2] མང་དུ་ཐོས་པ ch. do-vene, qui a entendu dire beaucoup de choses; quoique dans d'autres circonstances celui-ci soit l'épithète commune du savant, on doit comprendre sous ce nom propre une personne aussi bien qu'un parti; dans la troisième traduction chinoise, on ne compte que trois maîtres: Nine (la force Naga?), Ine youane la cause, prateiaia) et Do-vene (Bakhouehroutiia), comme ayant adopté la doctrine des cinq sujets; dans Baveia, au contraire, Bakhouchroutiia est pris comme l'épithète des trois personnages : Çtiramati, Naga et Pratcheia.

[3] Quelques-unes des dénominations de ces écoles ne sont pas dans le Makhaveioutpatti, dictionnaire sanscrito-thibétain; mais, par bonheur, les dénominations sanscrites de toutes les écoles, qui se rencontrent dans cet ouvrage, ont été conservées, quoiqu'un peu mutilées, à la fin de la traduction de Tchjene-ti, et l'on peut les rétablir. Ainsi la présente école, qui est citée dans le Makhaveioutpatti, est nommée par Tchjene-ti : i-ka-bi-youi-ba-kha-li-ka, en thibétain ཐ་དད་གཅིག་པ l'unique différence; mais il est visible que ཐ་དད est ici employé d'une manière erronée au lieu de ཐ་སྙད་ dénomination, acception, confection, et effectivement elle est ainsi dénommée plus bas; en chinois *a* et *b)* i cho bou l'école parlant

prouvants également, l'école Lokottaravadina [1] et celle de Koukoulika ou Koukoutika [2].

228 Dans ce même siècle, il se forma, de l'école des Makhaçangika, l'autre école Bakhouchroutiia [3]; dans ce même siècle,

---

également; d'après l'explication sur le fragment dn Mandjouchripariprilchteba, cité dans la troisième traduction, on pent conclnre qu'elle s'appelait ainsi parce qu'elle a prouvé uniformément aux Makhaçangika; mais nous trouvons dana Baveia que cette dénomination repose sur la faculté attribuée à Boudda de tout pénétrer dans un seul moment. Selon Daranata, la dénomination, « ceux qui prouvent uniformément », fut commune à toua les Makhaçangika.

[1] འཇིག་རྟེན་འདས་སྨྲའི་སྡེ ch. *b*) Tchou-chi-cho-bou, ou *a*) : Cho-tchou-chi-bou, *c*) Tchou-chi-tzziane cho, donnant des prenves sur la sortie hors du monde, c'est-à-dire que dans les Boudda il n'y a rien qui appartienne au monde.

[2] Dans Tchjene-ti : Gao-tzzioui-li-ka, ou, Gao-tzzioui-di-ka བྱ་གག་རིས་ཀྱི་སྡེ; le mot རིས division aurait pu être mis à la place de རི montagne, parce que dans la traduction chinoise de Tchjene-ti ce mot est traduit : Khoi-chane tchjou bou, école vivant sur une montagne de chaux; mais dans Ciouane-tzzane : Tzzi-ine-bou, survivance de poule; dans la troisième traduction : Gao-tzzioui, vivant dans une grotte, et plus bas : You-tzia (Kia), c'est vraisemblablement une transformation du mot sanscrit; d'après les paroles de Daranata, (chap. XLII) cette école fut la même que celle des Lokottaravadina, et effectivement elle n'est pas mentionnée dans les autres sources.

[3] Nous avons déjà vu plus haut que, dès le commencement de la division, cette école fut mentionnée comme un parti du maître Bakhouchroutiia; il est vraisemblable qu'il est nécessaire d'admettre qu'elle s'est réunie en une avec les autres touchant les cinq propositions, et qu'ensuite elle s'est séparée sur les opinions qui seront présentées plus bas; dans Baveia il est dit nettement que l'école Bakhouchroutiia fut ainsi nommée, parce qu'elle eut Bakouchroutiia ponr maître; mais nous devons rappeler que toutes les mentions ne sont pas d'accord pour affirmer qu'il n'y eut d'abord que deux écoles.

l'école de Pradjnaptivadina [1] se forma de l'école des Makhaçangika. Dans la deux-centième année [2] un Tirtika [3] qui avait avancé dans la vocation spirituelle (bouddique) et qui habitait sur le mont Tchaiteia [4] publia ces cinq propositions [5] des Makhaçangika avec les débats, et il forma trois écoles : Tchailika (Tchaiteiachaila,) Aparachaïla [6] et Outtarachaila [7]. De cette ma- 229
nière cette école des Makhaçangika s'est partagée en quatre et

---

[1] གཏགས་པར་སྨྲ་བའི་སྡེ ceux qui parlent sur les conventions, ch. *a*) cho-tzzia-bou, ceux qui disent ce qui est faux, *b*) Fine-bé-cbo, ceux qui parlent avec une différence, *c*) Chi-che-loune, ceux qui réfléchissent avec supposition; selon Baveia ils ont été ainsi nommés parce qu'ils ont prouvé que tont est composé avec tourment, et d'après une condition ou rapport réciproque, dans Daranata (chap. XLII), cette écola est nommée རྟག་པར་སྨྲ་བ cenx qui confessent l'éternité; ici རྟག éternel est vraisemblablement une faute mise au lieu de(གཏགས་.

[2] D'après les denx traductions chinoises : quand se furent accomplis 200 ans.

[3] གྱེན་དུ་རྒྱུ en chinois Vaï-dao, hérétique ; dans Ciouane-tzzane il est dit qu'il s'était avancé dans la vocation spirituelle à l'école des Makhaçangika, qu'il s'était distingué par de l'érudition, de l'assiduité et des succès.

[4] མཆོད་རྟེན་གྱི་རི dans Ciouane-tzzane : Tchji-do; dans la troisième Tchji-ti, mais la secte est nommée Tchji-ti-ka. Selon Daranata (chap. XLII) c'est la même école que Pourvachaila, et on a ajouté que les partisans de Makhadeva furent ainsi nommés.

[5] ལུགས་ la méthode; mais dans Ciouane-tzzane elles furent nommées conformément à la première : Ou-chi, les cinq choses.

[6] ནུབ་ཀྱི་རི་བོའི་སྡེ ch. *a*) et *b*) Ci-chane tchjou-bou, demeurant dans les montagnes de l'Occident; *c*) Fi-po-lo, c'est-à-dire Apara: dans Tchjene-ti cette école est omise.

[7] བྱང་གི་རི་བོའི་སྡེ ch. *a*) et *b*) : Bei-chane tchjou-bon, demeurant dans les montagnes du Nord; *c*) You-do-lo-che-lo : mais dans Baveia et dans Daranata, à la place de Outtarachaïla on a mis Pourvachaila ཤར་གྱི་རི་བོ་བ les habitants des montagnes de l'Est.

en cinq espèces [1] : dans les Makhaçangika (proprement), il y eut l'école des Yekaveiavakharika, Lokottaravadina, Koukoutika, Bakhouchroutiia, Pradjnaptivadina, Tchaitika et Aparachaila [2].

L'école des Çtavira, après avoir existé (dans un état invariable [3]) pendant quelques années du troisième siècle [4], se par-
230 tagea en deux écoles à la suite de quelques débats : ceux qui avaient prouvé que tout existe, furent surnommés l'école Khetouvada, avouant une cause [5], et les précédents Çta-

[1] Cela est ainsi dans les deux premières traductions chinoises : il est vraisemblable qu'on n'a pas dit simplement neuf, parce que entre les quatre premières écoles et les cinq autres il y avait une grande différence; mais on voit dans un autre récit que Pradjnaptivadina fut une école indépendante, et que, probablement, elle fut à la tête des quatre qui restent.

[2] Dans le texte thibétain on a omis ici la neuvième école Outtarachaïla, et la raison de cela serait une faute très-visible, parce que les deux traductions chinoises les mêlent également; mais la traduction de Tchjene-ti s'exprime ainsi : les Makhaçangika se sont séparés en 4 et en 5 qui forment sept écoles, et c'est pour cela que l'on compte : les Makhaçangika, Yekaveiavakharika, Lokottaravadina, les habitants des monts calcaires, Bakhouchroutiia, Prajdnaptivadina ; après cela dans le nombre sept sont mêlées Tchaitika et Outtarachaïla; il faut en conclure ou que, quelques systèmes en ont formé un seul qui portait différentes dénominations, ou que les écrivains ont dû, contre leur volonté, omettre quelques écoles pour n'en admettre que sept, excepté les Makhaçangika comme nom général de toutes; comme il ne faut compter en tout que 18 écoles, l'on ne pourrait pas exclure les 11 écoles qui se sont formées des Çtavira.

[3] Ch. *a*) Elle a employé son temps dans un accord unanime; *b*) les disciples des Çtavira vécurent quelques années.

[4] Ch. *a*) Au commencement du 3[e] siècle; *b*) au (milieu du) troisième siècle; *c*) quand avançait le 3[e] siècle, ce fut dans celui-ci (littéralement, au milieu).

[5] Le sens ponctuel du texte thibétain est plus exact ainsi, mais ces mots : ceux qui prouvent que tout existe, sont en même temps et le nom propre de cette école Çarvaçtivadina, qui est devenue ensuite plus connue; et la dénomination de ceux qui avouent une cause (Khetouvadina), parce que



vira [1] furent nommés l'école de Khaimavata (des montagnes neigeuses). C'est dans ce même troisième siècle que, de l'école Çarvaçtivadina, s'est formée l'autre école Vatcipoutriia [2]. Encore dans ce même troisième siècle, de l'école de Vatcipoutriia, se sont formées d'autres écoles : Darmottariia [3], Badraianiia [4], Cammatiia [5]

---

nous trouvons dans les traductions chinoises : *a*) et *b*) se sont formées deux écoles : l'une fut appelée Çarvaçtivadina (Cho i-tze-iou, nommée aussi, parlant sur une cause (avouant une cause cho ine) ; *c*) ils ont nommé : l'une Ca-po-do (Çarvaçtivadina) aussi nommée, raisonnant sur la cause. Selon Baveia, cette école se nomma encore Mourountaka, mais elle fut encore plus connue sous le nom de Vibadjeiavadina.

[1] Ch. *a*) Les Çtavira primitifs changèrent leur dénomination en celle d'école des monts neigeux; *b*) la seconde école, qui existait sur les monts neigeux, fut nommée de même : partisans (disciples) des Çtavira; c) les précédents Çtavira (reçurent) un autre nom de l'école des monts neigeux.

[2] གནས་མ་བུའི་སྡེ Ch. *a* et *c*) Dou-tzzi-bou, école du fils du veau ; b) école des partisans du fils pouvant vivre (Ke-tchjou). La tradnction thibétaine du mot vatça qui a la première signification de veau, et ensuite la signification générale de postérité (progenies), se rapproche littéralement de la traduction de Tchjene-ti. Vatcipoutra signifie la convocation du concile pour la pacification de ceux qui disputent.

[3] ཆོས་མཆོག་པའི་སྡེ Ch. *c*) Da-mo-ou-do-li, *a*) et *b*) Fa-chanc-bou école de la doctrino supérieure. C'était le nom propre du fondateur de cette école.

[4] བཟང་པོ་བུའི་སྡེ Ch. *c*) Ba-to-lo-ié-ni, *b*) Cane-tchene, le bon Yana, *a*) ciane tchjoou, le bon casque, ils sont nommés dans Baveia བཟང་པོའི་ལམ་པ appartenants an bon chemin. D'après les paroles de Daranata, Vatcipoutriia, Darmottariia, Badraianiia et Kaouroukoulliia ས་སྒྲོགས་པ et aussi l'école des six villes, ont appartenu à une seule et même secte.

[5] ཀུན་གྱིས་བཀུར་བའི་སྡེ jouissant de la considération de tous, ch. *a*) et *b*) Tchjene-liane-bou, école de la vraie mesure et cette dénomination se rencontre très-souvent chez les Chinois; *c*) Mili, ainsi est appelé Cine-mi-di (Çammatiia). Selon Baveia, cette même école fut encore nommée Avantaka et Kaouroukoulla.

231 et l'école des six villes (Channagarika)[1]. Dans ce même siècle[2], de l'école Çarvaçtivadina fut formée l'école Makhichaçaka[3]. Dans ce même siècle, de l'école Makhichaçaka fut formée l'école particulière Darmagoupta[4], qui reconnut pour son maître Maoudgaleiaiana[5]. Ce fut encore dans ce même siècle[6] que, de
232 l'école Çarvaçtivadina, se forma l'école particulière (Cou-bali-cha-ka). Çouvarcha[7] nommée par quelques-uns Kacheia-

---

[1] Chane to-kia-li-ka, en thibétain གྲོང་ཁྱེར་དྲུག་གི་སྡེ « l'école des six villes, » ainsi l'appelle la troisième traduction chinoise, mais la première la nomme « l'école de la montagne à l'épaisse forêt (Mi-line-chane-bou), » et la seconde la nomme « l'école demeurant dans une épaisso forêt (mi-line-tchjou-bou). »

[2] Il est dit nettement dans toute la traduction chinoise : au IIIe siècle.

[3] ས་སྟོན་གྱི་སྡེ Ch. *a*) Khoua-di, il éclaire la terre; *b*) Tchjene-ti, la terre droite (il peut y avoir dans la pensée, il redresse la terre); *c*) Mi-cha, dans les autres livres : Mi-cha-ce, altération de Makhichaçaka; dans la traduction de Baveia cette école est nommée མང་སྟོན་པ enseignant beaucoup.

[4] ཆོས་སྲུང་སྡེ école de ceux qui ont conservé la doctrine; ch. *a*) Fa-tzzane, trésor de la loi ou de la doctrine; *b*) Fa-khou, qui ont conservé la doctrine; *c*) Dane-ou-de, altération de Darmagoupta, et souvent on la rencontre sous ce nom dans les écrivains chinois.

[5] མོའུ་དགལ ch. *a*) tzai-chou, cueillir les fruits (? traduction de la signification de Maoudgaleiaiana); ch. *b*) cette école a dit d'elle-même que son maître est Ou-kia-lo; *c*) d'après le nom du principal maître Ine tchjene-liane, elle fut surnommée Dane-ou-de. Rien aussi ne dit que Maoudgaleiaiana, si c'est lui dont on parle ici, soit compté parmi les disciples de Boudda, et qu'il soit mort pendant que celui-ci vivait encore, et que si l'école présente le reconnaît pour son maître, mais porte le nom de Darmagoupta, « doctrine secrète, » c'est celle qui a publié que pendant quelque temps la doctrine de Maoudgaleiaiana fut gardée sous le secret. Mais cependant Baveia dit que ceux qui se sont nommés les Darmagoupta sont ceux qui s'étaient annonçés comme les partisans du maître de ce nom.

[6] Ch. *a*) à la fin.

[7] ལ་བཟང la bonne montagne, par erreur et à la place de ལོ་བཟང་ la bonne année, ce en quoi sont d'accord les deux traductions chinoises :

piïa [1]. Après cela, dans le quatrième siècle [2], de l'école Çarvaçtivadina, se forma l'autre école Çankranti [3] nommée par quelques-uns des Çaoutrantika (Çoutrantavada [4]?) et reconnaissant pour son maître Darmottara ou Outtaradarma [5]. De cette ma-

---

chane-coui la bonne année; dans la troisième traduction chinoise, You-li-cha (varcha). Remarquons que dans la traduction de Baveia, à la place de ལོ་བཟང il y a ཆོས་བཟང་འབབས abaissement de la bonne doctrine, et dans Daranata ཆོས་བཟང་འབེབས་པ abaissement de la bonne pluie, ce qui est plus fidèle, parce que le mot varcha peut être pris dans le sens de pluie; ainsi le temps pluvieux est appelé Varchika.

[1] འོད་སྲུང་བའི་སྡེ école de ceux qui conservent la lumière; mais les Chinois, excepté dans les traductions présentes, traduisent ordinairement dans un autre passage: Ine-gouane, boire la lumière (la troisième traduction traduit par Tzia-ié altération de Kacheiapiia). Quoique d'après les paroles de l'auteur la première dénomination Çouvarchika soit plus exacte, cette école se rencontre constamment sous ce dernier nom, et plus bas elle est ainsi nommée par lui-même.

[2] Ch. *a*) au commencement du IVe siècle.

[3] འཕོ་བར་སྨྲ་བའི་སྡེ Ch. *a* Cho-tchjouane-bou, ceux qui reconnaissent un tournoîment ou le passage; *b*) cho-dou-bou, ceux qui parlent sur le trajet, dénomination donnée parce qu'ils ont prouvé que Poudgala a passé de ce monde dans un autre. Conformément au dictionnaire thibétain-sanscrit nous rétablissons la dénomination sanscrite du mot Cene-kia-lane-do altéré dans la troisième traduction chinoise.

[4] Ch. *c*) Ciou-do-lo-loune-bou, ceux qui raisonnent sur les Coutra. མདོ་སྡེ་སྨྲ་བའི་སྡེ ch. *b*) Cho-tzzine bou, ceux qui reconnaissent les Çoutra; ch. *a*) tzzine-liane-bou, la mesure (le pesage) des Çoutra, que nous rencontrons aussi sous cette dénomination dans le voyage de Ciouane-tzzane; c'est vraisemblablement cette même école qui se présente comme l'une des deux principales branches du Khinaiana, les Vaïbachika et les Caoutrantika; cependant les écrivains thibétains la regardent comme isolée.

[5] Ch. *c*) Ou-do-lo (altération d'Outtara), ཆོས་མཆོག la doctrine supérieure est traduite dans Ciouane-tzzane par Tzzine ci, l'aimable gaîté (omis dans la deuxième traduction). Dans l'aperçu général, nous avons dit que cet Outtara est mentionné dans les Agama, et que sur cette base est fondée

234 nière cette école des Çtavira s'est partagée [1] en onze écoles [2] : 1) Çarvaçtivadina, 2) Khaimavata, 3) Vatcipoutriia, 4) Darmottara, 5) Badraiana, 6) Çammatiia, 7) l'école des six villes, 8) Makhicha-çaka, 9) Darmagoupta, 10) Kacheiapiia et 11) Çankranti [3].

---

notre supposition que ces livres ont appartenu à l'école des Çaoutrantika. Remarquons encore que dans Baveia le nom d'Outtara est traduit par le mot བླ་མ et qu'il est la dénomination de l'école བླ་མ་པ (Outtarika?) Ce qui est plus étrange, c'est que nous avons rencontré plus haut Darmottara comme fondateur de l'école de ce nom que l'on fait découler des Çaoutrantika; mais nous verrons plus bas que l'école Darmottara commente sur les Çoutra. Remarquons encore qu'il est dit dans Daranata : les Çankranti, partisans d'Outtara et de Tamrachatiia, sont une seule et même secte, mais avant cela il a seulement dit que la secte Tamrachatiia གོས་དམར (l'habit rouge) est ainsi appelée suivant le nom d'un Çtavira ; est-ce que ce Tamrachatiia n'est pas la même personne qu'Outtara?

[1] Dans Ciouane-tzzane : l'école des Çtavira, s'étant morcelée en 7 ou 8, a formé onze écoles. Est-ce une faute accidentelle ou, suivant ce qui a été dit sur les Makhaçangika, se cache-t-il ici quelque autre pensée à laquelle il n'y a point d'allusion dans les autres traductions? Dans Baveia nous trouvons une autre division : proprement il ne compte que six écoles des Çtavira (sans y comprendre les Çtavira propres); du reste des écoles que nous énumerons ici, il compose la partie séparée Vibadjeiavadina; outre cela, il ne faut pas perdre de vue, qu'en prenant par-dessus le marché les différentes dénominations de telle et telle école, il se trouve en tout 15 écoles.

[2] Il est dit dans la troisième traduction chinoise, 12, parce que l'on compte l'école même des Ctavira à part des autres.

[3] Nous ne nous étendrons pas sur ce calcul qui n'est pas également accepté par tous; le partage en deux écoles principales, les Makhaçangika et les Çtavira, n'est pas non plus également accepté par tous; Baveia regarde comme un système particulier Vibadjeiavadina, l'une des dénominations de Çarvaçtivada; ici, d'après les paroles de Daranata, il faut faire attention à cela : qui est-ce qui raconte; les Çtavira affirment qu'il n'y eut que deux écoles principales, mais les Makhaçangika en admettent trois. Outre cela, il faut distinguer Çarvaçtivada de l'école non citée ici ; Moula-Çarvaçtivada གཞི་ཐམས་ཅད་ཡོད་པར་སྨྲ་བའི་སྡེ dont le Vinaia a été transmis dans une tra-

(Maintenant) nous allons parler des propositions principales et des propositions partielles[1] (de toutes) ces (écoles)[2]. 234

Les propositions fondamentales[3] de l'école des Makhaçangika et des écoles Yekaveiavakharika, Lokottaravadina et Koukoutika furent les suivantes : les Boudda, les Bagavana[4] sont tous des sortants du monde et dans les Tatagata il n'y a rien (du monde)[5]. Toutes les paroles (c'est-à-dire, toute la doctrine) de Tatagata furent tournées (c'est-à-dire, ajustées) conformément à la roue de la foi 235
(c'est-à-dire, il n'a rien prononcé qui n'appartînt à la doctrine[6]);

---

duction thibétaine. Vinaiadeva, au contraire, compte quatre écoles principales: les Makhaçangika, Çarvaçtivada, les Çtavira et Çammatiia. Aujourd'hui les Thibétains sont attachés à cette opinion. L'école Çammatiia citée ici a aussi son rit; elle compte aussi quatre écoles principales, telles que : Makhaçangika, Çarvaçtivadina, Vaicipoutriia (dans laquelle elle se compte elle-même) et Khaimavata (ou proprement, des Çtavira).

[1] བར་ཀྱི་གཞུང་ལུགས signifie proprement : les propositions moyennes. Mais ici le mot moyen, placé entre deux, correspond vraisemblablement au mot sanscrit antara : intervallum, etc., discrimen.

[2] Dans Ciouanc-tzzanc : de cette manière, je dois maintenant parler des opinions principales et des finales (mo, dernières, c'est-à-dire, partielles), des idées semblables et des idées dissemblables de toutes (ces) écoles.

[3] Ch. *a*) et générales.

[4] བཅོམ་ལྡན་འདས Les Bagavana, partout dans les traductions chinoises ce titre de Boudda est remplacé par la dénomination Jou-laï qui correspond particulièrement au mot Tatagata; nous pensons que ce n'est pas sans dessein prémédité que la différence a été faite : dans sa carrière terrestre Boudda a été appelé Bagavana, mais dans son état après le Nirvana, il fut nommé Tatagata.

[5] Dans cette circonstance, la traduction thibétaine est fort obscure; mais nous dirons, sans nous laisser aller au détail, que le sens que nous transmettons ici est fondé sur la comparaison entre les trois traductions chinoises, redressées par l'explication de Baveia.

[6] Ch *a*) Toutes les paroles de Tatagata sont la rotation de la roue; les autres traductions contiennent aussi la même pensée; mais il est dit dans Baveia : la prédication de Tatagata n'entre pas dans la roue de la

tout fut prononcé clairement[1]; tout fut prononcé selon la pensée telle qu'elle était[2]. Il n'y a point chez les Tatagata de bornes du roupa (ou de la forme)[3]; les vertus des Boudda-Bagavana sont sans borne; la prolongation de leur vie est incalculable; (ils) inspirent (par leurs paroles dans les autres) la piété et ils ignorent (en cela) le contentement (ou l'accablement), ils ne dorment pas[4], ils agréent les prières (ou les demandes) et ils n'appellent (rien) par son nom, parce que ils se trouvent dans
236 la profondeur éternelle[5]; cependant avec les êtres animés, ils

---

doctrine. Il y a vraisemblablement ici une erreur ou une faute typographique.

[1] En thibétain མངོན་པར་བསྲུངས་པ « clairement conservé, » nous l'avons pris pour une erreur et nous avons lu གསུངས་པ ch. *a*) en une seule parole Boudda a prononcé tout, (c'est-à-dire, a redit tout ce qu'on a vu et entendu); ch. *b*) dans une seule parole Boudda peut redire tout ce qu'on a vu et entendu; finalement il a redit toute chose; dans Baveia : la parole de Tatagata est renfermée dans le cœur.

[2] Ch. *a*) Tout ce qui a été prononcé n'est pas selon la pensée.

[3] Ch. *a*) et *b*) Le corps matériel de Boudda est infini, c'est-à-dire, dans les éléments des attributs qui le suivent, Boudda peut prendre des formes innombrables.

[4] རབ་ཏུ་དང་པར་མཛད་པའོ། །ཆོག་པར་མི་འཛིན་པའོ། །མནལ་བར་ཡང་མི་མཛད་དོ་ le sens de ces expressions morcelées que nous avons cru nécessaire de compléter par l'interpolation des mots sous-entendus, est plus clairement exprimé dans les traductions chinoises : *a*) Boudda éclaire les êtres animés en leur inspirant une piété pure et l'esprit d'insatiabilité et de mécontentement; Boudda ne dort pas, *b*) .... en inspirant la piété joyeuse .... il ne dort jamais

[5] Ch. *a*) Les Boudda répondent sans avoir besoin de délibération; Boudda ne nomme pas par le nom etc., parce qu'il est plongé éternellement dans la contemplation; *b*) il répond aux questions sans réfléchir .... *c*) .... il ne parle pas avec des paroles, (parce que) son cœur est constamment seul, l'original thibétain est très-obscur, et à la place de མིང་ on y trouve མེད il n'y a pas. L'expression, ne nomme pas par le nom, signifie seulement que Boudda ne s'exprime pas superficiellement, mais qu'il donne la notion

parlent par les dénominations et par les mots exacts[1]. Par une seule pensée, les Boudda reconnaissent tous les sujets, ils pénètrent tout par l'intelligence qui, en un moment, correspond à la pensée[2]. Les Boudda-Bagavana règnent constamment et éternellement, par une intelligence définitive et qui n'engendre pas[3] jusqu'à l'accomplissement entier du Nirvana[4]. Les Bodiçatva ne reçoivent pas[5] dans les entrailles de la mère l'état du Kalala, de l'Arbouda, du Pechi et du Gana[6]; les Bodiçatva, qui prennent

---

intérieure du sujet, en dehors de ces subjectivités qui se saisissent seulement par les mots.

[1] Ch. *a*) mais tous les êtres animés croient qu'il parle avec les noms, et ils sautent de joie; ce passage est omis dans la deuxième traduction chinoise; ch. *c*) toutes les innombrables créatures animées écoutent l'explication de Tatagata.

[2] Signification : ils pénètrent tout tout à la fois.

[3] L'intelligence définitive, c'est-à-dire, la plus élevée, et qui rejette toute pensée subjective; qui n'engendre pas, c'est-à-dire, qui n'admet rien de subjectif; ce sont deux aspects de l'intelligence : ch. *a*) « qui accompagnent constamment Boudda dans le Çançara jusqu'au Nirvana » dans lequel il ne reste plus rien de Boudda, comme nous l'avons mentionné dans l'aperçu général.

[4] Sous le (nom de) Bodiçatva on comprend ici, comme nous l'avons dit, le Boudda dans sa dernière renaissance.

[5] ལེན་པར་མཛོད་དོ reçoivent; toutes les traductions chinoises et Bayeia disent également le contraire : c'est vraisemblablement par erreur que, dans le texte thibétain, a été oubliée la particule négative (མི).

[6] C'est ainsi que se nomment les premières périodes de la conception de l'enfant dans les entrailles : Kalala signifie le mélange, l'impureté, la période de la première semaine, quand la masse du corps futur est semblable à du lait qui se caille, arbouda signifie la vessie, la période de la deuxième semaine, quand apparaît une forme sous l'aspect de quelque chose qui se gonfle; pechi signifie qui joint ensemble; gana, ce qui devient dur, périodes de la troisième et de la quatrième semaine; ce n'est que dans la deuxième traduction chinoise que l'on montre la cinquième période prachaka; la formation des mains et des pieds.

la forme de l'éléphant[1], se diminuent dans les entrailles de la mère; et les Bodiçatva paraissent au jour en s'élançant au tra-
237 vers des entrailles de la mère[2]. Il n'y a point dans les Bodiçatva le sentiment du désir, de la haine ni de la violence. S'ils le souhaitent, ils renaissent dans les renaissances inférieures pour conduire les êtres animés à la perfection[3]. Dans une intelligence claire on reconnaît, par la seule raison illimitée[4], les différents aspects des quatre vérités[5]. Par le moyen des cinq concrétions, les connaissances[6] deviennent passionnées et impassibles; les mondes des formes et sans formes ont six connaissances[7];

[1] Ch. *a*) *b*) et *c*), la forme d'un éléphant blanc.

[2] Ch. *a*, *b* et *c*) sont engendrés par le flanc droit.

[3] Ch. *a*; quand on veut renaître dans les renaissances inférieures avec le désir d'apporter un avantage aux êtres animés, on y est envoyé, *b*) mais on n'y renaît pas en suite de choses futiles; les renaissances inférieures (littéralement, les mauvais destins) s'appellent ordinairement les êtres infernaux, Preta et les animaux; mais peut-être qu'ici on ne comprend encore que la naissance au milieu des hommes.

[4] མངོན་པར་རྟོགས་པར ch. Ciane gouane, la contemplation, ici on fait allusion à ce moment où le Bodiçatva, s'enfonçant dans l'examen de la vérité, reçoit cette révélation par laquelle il devient Boudda; et ensuite de même pour chaque vocation; les Çrotapanna ou l'Arkhane doivent aussi avoir une claire compréhension des quatre vérités.

[5] Les quatre vérités: la souffrance, le résultat d'une cause, la renonciation et le chemin, mais chacune de ces vérités a ses subdivisions qui, de leur côté, sont examinées sous différents rapports; après cela, on parle aussi des différents aspects des quatre vérités.

[6] རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཚོགས་ལྔ ch. Ou-chi, les cinq connaissances, ce sont les connaissances des yeux, des oreilles, du nez, de la langue et du corps ou la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

[7] Les six connaissances sont, outre les cinq sens précédents, l'âme elle-même ou la connaissance intérieure nommée encore le sixième sens; tout ce passage est rendu fort obscurément dans la traduction thibétaine; ch. *a*) *le corps*, a l'aveuglement des yeux et des cinq autres connaissances, et il est séparé de l'aveuglement; le monde des formes et le monde sans formes

les cinq organes sont attachés l'un à l'autre [1]; l'œil charnel (c'est-à-dire matériel) ne voit pas les formes, et ainsi des autres [2]. Le corps ne touche pas; on peut parler dans l'absorption (ou, l'entretien a lieu); l'âme a aussi un corps, et la représentation a aussi un corps; il n'y a point accès [3] dans toutes les actions accomplies selon la loi. Les Çrotapanna [4] comprennent l'existence par l'âme et ses aspirations [5]. Parmi les Arkhane il y en a qui 218

possèdent les six connaissances; ch. *b*), dans les cinq connaissances il y a l'aveuglement et la pureté; le monde des formes et le monde sans formes ont de même six sens; on doit conclure de cela qu'ici sont examinées deux questions différentes: la propriété des cinq sens, et si dans les autres mondes (outre les sens de notre monde) il existe des sens. Il est dit simplement dans Baveia: les six sens sont remplis de passions et affranchis de la passion, c'est-à-dire que ces mêmes sens qui nous lient au monde participent aussi à nous en détacher; ou: les sens peuvent être dans le détachement du monde.

[1] རིལ་པོ ch. Touane, littéralement ronds, c'est-à-dire incapables sans un sens intérieur de la connaissance des sujets.

[2] ཞེས་བྱ་བ་ནས་ . . . . བར་དུའོ c'est-à-dire ch. *a*) l'oreille n'entend pas le bruit, le nez ne flaire pas les odeurs, la langue ne reconnaît pas le goût, etc.

[3] C'est-à-dire qu'il ne peut y avoir de péché ou de vice dans les actions religieuses. Mais tout ce passage diffère extraordinairement de ce que nous trouvons dans les traductions chinoises; *a*) dans la contemplation il y a le mot: il y existe de même des âmes domptées, et il existe des dispositions discutables; ce qui est fini ne reçoit rien en soi; ch. *b*) il peut y avoir des cœurs doux et des cœurs ennemis; d'après cela, les simples mortels sont aussi les uns plus haut, les autres plus bas; ce qui déjà s'est accompli n'a point de place (?) ch. *c*) Dans la contemplation, il existe aussi un discours, et aussi un esprit dompté, et aussi un arrangement de la pensée (une exposition); tout ce qui est fini n'a point de place (!).

[4] Le Çrotapanna est le premier degré inférieur des saints dont la série se termine par l'état d'Arkhane.

[5] Les Çrotapanna atteignent leur nature (indépendance) par l'âme et ses apparitions; ch. *c*) ils connaissent leur individualité (soi-même ?)

sont perfectionnés par d'autres, qui sont conduits à l'examen par d'autres, qui imitent les autres, et qui font dériver le chemin des paroles [1].

239 Le chemin se forme de la souffrance [2]; le soulagement se borne à discourir sur les souffrances [3]; pour rejeter la souffrance il faut la capacité de l'intelligence et des provisions (littéralement, de la fortune) de bonnes actions (c'est-à-dire des vertus [4].

[1] Après la conclusion du deuxième et du troisième point, sont produits ici tous les restes des cinq propositions qui, cela a été dit plus haut (dans un gata) ont servi de base à la discussion entre les prêtres. Dans Bavcia ce passage est traduit ainsi: et les Arkhane accomplissent la doctrine par les autres (par l'instruction des autres), il y a le chemin de l'ignorance, de la dissimulation, de la perquisition, du rejet de la souffrance, c'est-à-dire que l'on transmet ici toutes les cinq propositions, ch. *a*). Il y a des Arkhane qui sont conduits par les autres comme s'ils ne savaient pas, s'ils ne se doutaient pas; qui sont instruits par les autres, qui font sortir le chemin de la parole (ou le chemin sort de la parole); il y a des Arkhane dont d'autres salissent les habits par l'ordure, il y a des Arkhane ignorants, ne se doutant pas (qui ne comprennent pas); il y en a qui sont corrigés par les autres; le saint chemin est exprimé aussi par des paroles; ch. *a*) il y a des Arkhane qui reçoivent des avantages par les autres, qui ne savent pas, qui ne se doutent pas, qui examinent par les autres, qui reçoivent le chemin par la parole. Nous devons conclure de cela que dans le premier terme est renfermée cette pensée que les Arkhane peuvent être entraînés par d'autres vers le mauvais côté, et dans le quatrième terme il est sous-entendu que les Arkhane peuvent être conduits, non par eux-mêmes, mais par d'autres, vers le blâme ou la pénétration des quatre vérités.

[2] Ch. *a*) Les souffrances peuvent conduire au chemin; ch. *b*) parler des souffrances représente le chemin.

[3] Ch. *a*) Les paroles sur la souffrance peuvent secourir; ch. *b*) parler des souffrances est aussi une cause; ici on veut montrer le lien entre les quatre vérités, parce que, après avoir énuméré les souffrances, leur cause et le chemin, on parle ensuite de la quatrième vérité, la réjection.

[4] Par l'habileté de l'intelligence on peut se séparer de la vie et de la mort (c'est-à-dire de la renaissance) et l'on peut atteindre les jouissances du repos (c'est-à-dire du Nirvana), ch. *a*) on peut, en appliquant l'intelli-

Ils disent (les partisans de ces écoles) que l'on peut séjourner longtemps dans les huit puissances, qu'il peut y avoir décadence de cette puissance de famille [1]. Les Çrotapanna sont soumis à la décadence, les Arkhane ne sont pas soumis à la décadence. Il n'y a point de véritable contemplation universelle (c'est-à-dire en dehors du Bouddisme), il n'y a point de vertus universelles
de piété; il n'y a rien qui ne soit défini (par Boudda, sur quoi il 240
n'ait pas parlé); on dit que par l'entrée dans la vérité sans tache on ne rejette pas toutes les unions (ou les liens du Çançara [2]; les Çrotapanna peuvent commettre tous les péchés, excepté les péchés mortels [3]. Tous les Çoutra ont une signification déterminée [4] : 1) Anéantissement de la pensée analytique et 2) de la

gence, anéantir toutes les souffrances et même on peut aussi conduire au bonheur; les souffrances sont aussi une nourriture; ch. *b*) les souffrances sont anéanties par la proportion de l'intelligence; *les sensations des souffrances sont aussi une nourriture.*

[1] Diverses positions appelées terrestres « boumi » correspondent aux vocations des Çhravaka ou au saint chemin; les deux premières de celle-ci sont acquises aux ardents et aux élevés dans le monde, dont nous avons parlé dans l'aperçu général, et aux états qui se sont engendrés dans les vocations par la contemplation des vérités; la terre de famille (gotraboumi, correspond au second état, celui qui l'obtient est celui qui marcherait dans une catégorie de saintetés acquises; la puissance qui suit après cela se nomme la *huitième*: c'est comme la préparation à recevoir la vocation de Çrotapanna.

[2] Il est probable que dans le texte thibétain il y a ici une erreur ou une négation inutile. ch. *a*) Quand on entre dans la nature réelle et qu'on se débarrasse de la naissance, on peut dire que c'est rompre toutes les chaînes, ch. *b*, si l'homme entre dans la contemplation tous les fers s'anéantissent.

[3] མཚམས་མེད་པ ch. ou tzzane littéralement : les péchés qui sont non intermédiaires (en sanscrit Anantariia) : le meurtre de la mère, d'un Arkhane, du père, l'excitation à la séparation entre les prêtres et l'effusion du sang d'un Tatagata.

[4] Comme les livres attribués à Boudda ne sont pas d'accord, on s'est mis à prouver dans la suite qu'il ne s'est pas dans tous exprimé ponctuellement.

pensée non analytique, 3) le ciel, 4) l'Aiatana du ciel sans bornes, 5) l'Aiatana de la connaissance illimitée, 6) l'Aiatana ne renfermant rien, 7) l'Aiatana dans lequel il n'y a aucune représentation et où il n'y a pas aucune représentation,[1] 8) tout est fondé sur un enchaînement mutuel de causes (Pratiteiaçamoutpada) et 9) l'âme brillante dans l'indépendance, quoiqu'elle soit éblouie par des futilités partielles et momentanées,[2] composent les neuf aspects du composé. On dit que les Anouchaia[3] ne sont ni l'âme ni des apparitions de l'âme,[4] ils sont appelés incompréhensibles
244 (ou en chinois a) : n'ayant point de cause, impénétrables, indéfinis.) Ils disent que les Anouchaia sont pour eux-mêmes, et les liens[5] sont pour eux-mêmes. Les Anouchala sont des appari-

---

[1] Ces quatre Aiatana ne sont pas autre chose que les quatre espèces de Çamapatti, ou de contemplations qui correspondent au monde invisible.

[2] Ch. *a*) Les propriétés des branches du saint chemin ; la nature de l'âme est spécialement pure, mais des futilités instantanées et partielles l'aveuglent, c'est pourquoi cela s'appelle l'impureté ; ch. *b*) il y a huit parties du saint chemin ; l'âme est pure par sa nature, mais elle est aveuglée par des vanités instantanées.

[3] བག་ལ་ཉལ་བ ou ཐེ་ཀྲུས ch. coui mine, les assoupissements ; c'est en général la dénomination des fntilités ou des éléments du Çançara ; sans être reconnaissables, ils apparaissent partout, tels sont : le désir ardent, la colère, l'orgueil, l'ignorance, le doute futile et l'ignorance futile ; mais par rapport à la méthode de l'abnégation leur nombre s'accroît jusqu'à 98 et même il va jusqu'à 112 suivant les systèmes qui les appliquent.

[4] D'après les notions bouddiqnes, on ne peut pas séparer l'âme de ses apparitions, ou plutôt ce n'est que dans ses apparitions qu'elle rapporte ce qu'elle a vu et entendn.

[5] Parciavaçtana ཀུན་ནས་དཀྲིས་ Ttcbane-tzzi, les liens, c'est ainsi que sont appelées les espèces de futilité qui attachent au Çançara et qui ne donnent pas la liberté de s'élancer vers le Nirvana ; ici la question se renferme en cela : toutes les vanités sont-elles des chaines, ont-elles toutes la même signification ou ces vanités, que l'on nomme des chaînes, doivent-elles n'être pour le bouddiste que le sujet de la réjection.

tions qui ne correspondent pas à l'âme [1], et les liens sont des apparitions qui correspondent à l'âme [2]; le passé et l'avenir n'existent pas [3]. Le Darmaiatana [4] n'est pas reconnaissable, ce n'est pas une chose (un objet) de la connaissance [5]. Il n'y a pas de position 242
moyenne [6]; dans (l'état de) Çrotapanna il y a (déjà) l'acquisition de la contemplation.

Telles sont les dispositions générales et principales des (chin. a. quatre) écoles ci-dessus énumérées. Les dispositions partielles sont

---

[1] Ch. *a*) Les Anouchaia sont distingués des chaînes et les chaînes sont distinguées des Anouchaia.

[2] Les apparitions correspondantes à l'âme : སེམས་དང་མཚུངས་ལྡན་པ ch. *youi cine ciane ine*, c'est ainsi que se nomment les facultés de l'âme, telles sont : la sensation, la connaissance, la pensée, la honte, la souffrance, l'orgueil, etc , (en tout 51 dénominations); sous les non correspondantes on comprend les dépendances générales du monde ou les lois physico-métaphysiques, telles que : l'acquisition, l'insensibilité, la vie, la naissance, la vieillesse, le séjour, le temps, le lieu, etc., l'examen détaillé sera placé dans la dogmatique). Selon Baveia : les Anouchaia ne sont reconnus ni comme apparitions correspondantes, ni comme apparitions non correspondantes à l'âme ; l'Anouchaia est un, et les chaînes sont un autre.

[3] Ch. *a*) Le passé et le futur n'ont point un corps connu ; ch. *b*) il n'y a ni monde passé, ni monde futur. Mais on comprend simplement ici : le sujet existe-t-il dans le présent et dans le futur.

[4] Sous le nom d'Aiatana སྐྱེ་མཆེད ch. tchou, on comprend une connaissance instrumentale ou une connaissance par le moyen des yeux, des oreilles, etc., on en compte douze; le Darmaiatana en est la dernière, ce sont : l'entremise des sujets qui sont soumis à la connaissance de l'âme; ici sont compris : les apparitions correspondantes et les apparitions non correspondantes à l'âme, le passé et le présent, l'invisible et le simple.

[5] Du Vidjnana ou proprement de l'âme.

[6] བར་མདོའི་སྲིད་པ tchjoune iou, ou, tchjoune ine (ombre moyenne), ainsi s'appelle l'intervalle, ou l'état dans lequel se trouve un homme ou un être après la mort tant qu'il ne renaît pas de nouveau.



les suivantes[1] : de même que l'on divise les (chin. a. quatre) vérités, de même on (en) explique la compréhension (chin. séparée). (Il y a) peu[2] qui s'édifie par soi-même, il y a peu qui s'édifie par l'étranger, peu qui s'édifie par les deux (c'est-à-dire par l'un et l'autre, par soi-même et en même temps par l'étranger), peu est édifié par l'enchaînement[3]. Deux pensées se rencontrent dans le même temps; la vanité et le chemin se rencontrent: c'est la semence qui devient le bourgeon[4]. Les (chin. quatre) (des six) organes sont soumis au changement[5], (mais) l'âme et ses apparitions ne sont pas soumises au changement; l'âme remplit le corps (ou l'âme est commune à tout le corps); l'âme est représentée
243 résidante (dans le corps); de cette manière (de même que) celui-ci (de même) les autres (formes de l'âme) peuvent être représentées[6].
Telles sont les dispositions partielles[7].

Les dispositions principales de l'école de Bakhouchroutiia sont

---

[1] Ch. *b*) En ce qui concerne les opinions dissemblables, les Makhaçangika se distinguent des trois autres.

[2] ཉུང་ཟད ch. *a*) iou chao fa, il y a peu de sujets; dans Tchjene-ti même, partout ce mot est traduit : il y a des souffrances; peut-être qu'à la place du sanscrit किचित् *paululum*, il faut adopter किचन *aliquid*; au moins sous ce mot *peu* il faut comprendre quelques sujets, et en général la pensée est celle-ci, que l'origine des sujets n'est pas la même.

[3] རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ.

[4] Ch. *b*) « dans le même temps il y a beaucoup de pensées; le chemin unanime et les vanités paraissent en même temps, les affaires et les fruits poussent en même temps; la semence est le bourgeon. » La pensée est celle-ci, que des situations différentes peuvent exister dans le même temps.

[5] Ch. *a*) Ils ont la connaissance des changements de forme, absolument de même que plus bas.

[6] Ch. *a*) L'âme est partout dans le corps; l'âme peut se contracter et se dilater suivant la place occupée.

[7] Ch. *a*) Ces opinions finales forment, en se répandant et en se développant, une quantité innombrable de commentaires différents. ch. *b*) Toutes

les suivantes : elles admettent que les cinq sons (ou mots c'est-à-dire sujets de la doctrine) de Tatagata (tels que) : la non-éternité, la souffrance, le vide, le non-moi et le Nirvana (comme) *repos* et (comme *chemin* (ou) la vraie sortie[1], sont ce qui n'appartient pas au monde, mais les autres (sons ou paroles) sont du monde[2]. Il y a des Arkhane qui sont entraînés par les autres, qui sont ignorants, qui doutent, qui sont guidés par les autres, qui entrent dans le chemin sur l'appui des paroles. Dans tout le reste, elles sont semblables aux opinions de Çarvaçtivada[3].

Les dispositions capitales de l'école Pradjnaptivadina sont les suivantes : les souffrances ne sont point des Çkanda[4] ; les Aiatana 244

ces opinions ne sont point acceptées et imitées de même dans toutes les écoles, qui gardent chacune son point de vue ; d'après cela on les nomme les diverses acceptions. Il s'ensuit qu'il faut conclure de cela que l'on comprend sous ces dispositions partielles particulièrement celles dont les écoles qui ont des bases communes, se sont séparées, en les expliquant.

[1] C'est ainsi qu'il faut traduire littéralement le texte thibétain ; mais dans la traduction chinoise *a*) les cinq sons de Bondda sont la doctrine qui fait sortir du monde (n'appartenant plus au monde) : 1) la non-éternité, 2) les souffrances, 3) le vide, 4) le non-moi et 5) le Nirvana, le repos ; ces cinq sont le chemin qui peut faire sortir et éloigner (loin du monde) ; ch. *b*) ces cinq *chants* sont le chemin direct qui conduit hors du monde.

[2] Il n'est pas besoin de dire que dans cette disposition se développe le sens de la dernière des cinq thèses qui servent de base à la division : le chemin sort de la parole ; cependant viennent encore après, les cinq dispositions qui ont rapport aux Arkhane.

[3] Dans le texte thibétain, à la place de ཐམས་ཅད་ཡོད་སྨྲ་བ il y a ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་སྨྲ་བ qui reconnaissent l'omniscience, mais vraisemblablement c'est une faute, parce que nous ne rencontrons pas cette dénomination, et en outre les trois traductions chinoises montrent également ici Çarvaçtivada. Remarquons que la ressemblance de la secte Bakhouchroutiia avec la dernière école montre que le partage des écoles seulement en deux parties n'est pas vrai.

[4] lei le texte thibétain est très-obscur ; et l'on peut lire བསྐྱལ་བ་ནི་

sont incompréhensibles [1]; toutes les actions [2] sont pénibles par la suite des liens réciproques [3]. Il n'y a point un faiseur dans l'homme [4], il n'y a pas de mort prématurée : (mais elle) elle est reçue par les actions précédentes ; l'apparition de la récompense (ou de la conséquence) provient du développement des œuvres [5]. Par la pénétration dans les vertus on reçoit le chemin ; le chemin
245 n'est pas contemplé ; le chemin n'est pas périssable [6]. Pour tout le reste elles sont semblables aux Makhaçangika. Les dispositions

---

ཕུང་མེད་པའོ ce qui aurait ce sens : les cinq assemblées ne sont pas ennuyeuses, c'est-à-dire que les cinq Çkanda ne peuvent en composer un seul ; mais dans les traductions chinoises on dit : les souffrances ne sont pas un çkanda ; on trouve dans Baveia : il y a des souffrances sans çkanda : c'est pour cela que nous avons lu ce passage ainsi : སྡུག་བསྔལ་བ་ཅ་ཕུང་མེད་པའོ.

[1] མ་རེག་པ impalpables à la place de མ་རིག་པ ch. *a*) tous les Aiatana ne sont pas vrais ; ch. *b*) tous les Aiatana ne sont pas parfaits ; nous avons dit que l'on appelle Aiatana la connaissance instrumentale on médiate.

[2] Çançara འད་བྱེད tchjou cine, c'est-à-dire, les apparitions correspondantes et les apparitions non correspondantes à l'âme.

[3] Ch. *b*) Tous les sujets des actions s'appuyant l'un sur l'autre, sont appelés tourments à cause de leur fausseté ; ch. a) comme toutes les actions sont réciproquement liées entre elles, qu'elles se développent et se réunissent avec fausseté, elles sont nommées souffrance.

[4] Ch. *a*) Il n'y a pas d'homme qui soit celui qui agit ; il n'y a point d'actions d'homme. Ici on comprend : il n'y a point de *Poudgala* ou de *moi*.

[5] Ch. *a*) Les œuvres en se multipliant forment la cause : il y a des récompenses différentes ; ch. *b*) il n'y a pas de mort prématurée ; tout ce qu'on reçoit provient d'œuvres précédentes ; les causes et les récompenses qui se sont multipliées peuvent produire des œuvres ; tous les tourments naissent des œuvres.

[6] Par les vertus on reçoit le chemin, le chemin ne peut ni être formé, ni être détruit.

principales de l'école Çarvaçtivada[1] sont les suivantes: Tout existe, de même que cela existe, ceci existe aussi; tout ce qui est composé est formé du nom et du Roupa[2]; le passé et l'avenir existent[3]; le Darmaiatana est reconnaissable, il compose le sujet du Vidjnana etc., il est intelligible[4]. La naissance, le repoussement, le séjour, la non-éternité et les apparitions qui ne correspondent pas à l'âme sont compris dans le (Çançkara) dans le Çkanda de l'effet; le composé a trois formes (éléments) et le simple en a trois (aussi); le composé a trois signes caractéristiques; (des

[1] L'article suivant est admis en thibétain, et on le trouve dans Ciouane-tzzane : Les trois écoles, telles que : Tchaitika, Aparachaila et Outtarachaïla ont eu pour dispositions principales les suivantes; le Bodiçatva ne s'affranchit pas d'un mauvais destin; offrir des sacrifices devant les monuments (çtoupa) ne rapporte pas de grands avantages; il y a des Arkhane entraînés par les autres.... dans ces cinq propositions et dans le reste des opinions elles sont semblables aux Makhaçangika. Dans Tchjene-ti et dans la troisième traduction chinoise on ne nomme que deux écoles : Thaitika et Outtarachaïla, mais les cinq propositions y sont énumérées; et dans la troisième traduction il est dit que les Bodiçatva sont séparés du mauvais destin.

[2] Dans Ciouane-tzzane : les dispositions principales de l'école de Çarvaçtivada sont les suivantes; tous les Çarvaçtivada disent ainsi; ce qui existe est compris en deux (signes caractéristiques) : dans le nom et dans le roupa; mais Tchjene-ti est plus près du thibétain.

[3] Dans Tchjene-ti : le passé, le présent et l'avenir existent, premièrement par ce principe, que cela a été dit nettement; secondement, par le principe des deux signes caractéristiques (? Fa, c'est-à-dire du nom et du roupa); troisièmement, parce qu'ils occupent une place; quatrièmement, parce qu'ils rapportent des avantages.

[4] Sur le Darmaiatana il a été dit plus haut : nous avons vu que les Makhaçangika en avaient rejeté la connaissance qui ici est admise de trois façons; sous le premier mot le reconnaissable il faut comprendre la notion simple; le second (le sujet des Vidjnana) signifie l'accessibilité à la connaissance abstraite, et le troisième (la compréhension) est l'absorption dans un sujet, se l'approprier.

quatre) vérités, trois sont composées, et une est simple; parvenir au but (de l'appropriation ou de l'accomplissement) des quatre vérités est l'accomplissement manifeste (ou le terme du chemin et c'est parvenir en même temps à l'état de Boudda[1]; par le moyen du repoussement et de l'immobilité (vers rien) on est conduit à la vérité pure; la représentation des actions empreinte du désir ardent, est la vraie pureté[2]. En restant dans la vraie pureté pendant quinze (moments) les régénérations de la pensée se nomment Çrotapanna, et pendant seize, c'est alors le (véritable Çrotapanna[3]. La plus élevée dans le monde (la situation) est une

---

[1] མངོན་པར་རྫོགས་པ l'accomplissement parfait. Ce mot même entre dans les épithètes de Boudda.

[2] Dans Ciouane-tzzane : l'appropriation graduelle des quatre vérités est fondée sur deux contemplations (Çamadi) : celle du vide et celle de l'absence de désirs (l'immobilité); par leur union on peut acquérir la vraie nature et se séparer des renaissances; par la représentation du désir (de l'envie) on peut pénétrer dans la vraie nature et se séparer des renaissances; dans Tehjeneti : pendant l'examen graduel des quatre vérités, si un homme désire entrer dans la véritable contemplation, il faut absolument qu'il le fasse par le moyen des portes de la délivrance : du vide et de l'immobilité; si l'on examine toutes les actions du monde de l'envie, alors on peut entrer dans la véritable contemplation. La pensée est celle-ci : pour pénétrer les quatre vérités, par le moyen desquelles on comprend la délivrance, il faut la contemplation qui s'appelle la véritable pureté.

[3] La quatrième vérité ou le *chemin* est partagé par les bouddistes en chemin préparé, commode; le chemin de la prévoyance, de l'appropriation et de l'ignorance; pour le chemin commode se présentent quatre conditions; la chaleur, la monture, la patience et la supériorité dans le monde; de là il ne faut qu'un seul pas pour passer dans le chemin de la prévoyance qui donne la vocation d'Areia, de saint, et le premier degré de cette vocation c'est le Çrotapanna; cependant dans le chemin de la prévoyance l'examen et le jugement des quatre vérités s'accomplit en seize périodes ou moments. Il y a quatre vocations d'Areia : le Çrotapanna, le Çakrideiagamine, l'Anagamine et l'Arkhane; chacune de ces vocations se partage en deux

seule pensée en trois formes. On ne peut pas tomber d'une situation supérieure dans le monde; le Çrotapanna (d'autant plus) 247
n'est pas soumis à la décadence; l'Arkhane (aussi) est un personnage soumis à la décadence [1]; les Arkhane n'acquièrent pas tous l'intelligence qui ne naîtra pas [2]; et un simple mortel rejette (c'est-à-dire est en état de rejeter) les désirs ardents et les sentiments de la haine du monde des sens; les Tirtika peuvent aussi posséder les cinq clairvoyances [3]; et parmi les Dieux on peut

formes; l'approximative et l'effective, après cela apparaissent deux formes de Çrotapanna qui sont différemment nommées dans la traduction chinoise.

[1] L'Arkhane est plus élevé que le Çrotapanna et cependant il est soumis à la décadence tandis que ce dernier, non; il est certain que cette contradiction s'explique plus exactement par cela que, dans les commencements il n'y eut pas d'autre état de l'Areia, sans compter l'Arkhane, et que sous ce dernier on a compris chacun de ceux qui avaient adopté les quatre vérités; il y a beaucoup de subdivisions des Arkhane : à la première ou à l'espèce inférieure appartient celui qui a atteint cette vocation par la vénération, celui qui a eu connaissance de la doctrine de Boudda, mais qui, par lui-même, ne parvenait pas, au moyen de la réflexion, jusqu'aux vérités qui y sont renfermées; tels sont certainement les Arkhane qu'il faut admettre, et cela a été expliqué dans le gata qui renferme les cinq propositions : « l'Arkhane est entraîné, ignorant, doutant, conduit par d'autres, montrant « le chemin par les paroles. » Plus loin, sous le mot de décadence, on comprend seulement que, dans une circonstance accidentelle, il peut être abaissé à la vocation de Çrotapanna : c'est ainsi qu'il faut comprendre ici, et cette explication est peut-être extrêmement étendue pour adoucir la contradiction.

[2] Ciouane-tzzane. tous les Arkhane n'acquièrent pas l'intelligence qui n'engendre pas; dans Tchjene-ti : tous les Arkhane n'acquièrent pas tout à fait l'intelligence qui n'engendre pas; la connaissance ou l'intelligence qui n'engendre pas (Anoutipadadjnana) se nomme connaissance absolue, celle qui est le propre des êtres supérieurs; dans la vocation subjective les dées sont engendrées, quand même ce serait pour être conduit par elles; il n'en faut pas davantage dans l'état supérienr.

[3] Les cinq clairvoyances (abidjna) sont les suivantes : l'œil céleste ou

tendre à la pureté; les membres du Bodi peuvent acquérir (seulement) sept (formes de la contemplation) çamapatti[1] mais non par de simples contemplations[2]. Les Deiana sont compris dans
248 l'application de la mémoire[3]; par le moyen des Deiana on avance dans la véritable pureté et l'on acquiert même l'état d'Arkhane[4]; quoique par le moyen du monde (ch. a. du corps) des formes et de l'invisible on acquière aussi (ch. a les avantages qui donnent l'état d'Arkhane), on n'est pas conduit à la vraie pureté (parce que c'est seulement) dans le monde des désirs qu'on est conduit à la pureté et que l'on acquiert (la vocation de) l'Arkhane; quoique dans le monde des formes on acquière l'état d'Arkhane il n'y a pas ce qui conduit à la véritable pureté. Dans le Dvipa septen-

---

divin, l'oreille, la connaissance des pensées étrangères, la connaissance des précédentes renaissances, la vertu de faire des miracles; au reste la définition n'est pas partout la même.

[1] Il y en a sept : la mémoire, l'assiduité, la joie, la pureté, l'examen, la contemplation et le repoussement. On les acquiert dans le chemin de la prévoyance, après la situation supérieure dans le monde.

[2] Les Çamapatti sont des contemplations qui correspondent au monde invisible, plus bas sont les Deiana, contemplations qui se rapportent au monde des formes.

[3] Çmriteionpaçtana, c'est par celui-ci que commence la série des 37 degrés qui conduisent au Bodi; au commencement le chemin est certainement distinct de celui que nous avons indiqué plus haut, mais ensuite il s'y réunit, ainsi ce qui est le premier de ces degrés appartient au chemin préparé, et celui-là seul est le Çmriteioupaçtana qui est composé de quatre membres; les souvenirs du corps, des sensations, de l'âme et de ce qui existe.

[4] C'est ainsi dans le texte thibétain ; mais dans Ciouane-tzzane il est dit qu'on ne peut au contraire, par le moyen des Deiana, entrer dans la vraie pureté, et cela paraît être plus vrai parce que la vocation d'Arkhane n'appartient pas au chemin préparé; dans Tchjene-ti : si, non par le moyen des Deiana l'on peut entrer dans la vraie contemplation, alors on peut de la même manière acquérir (la vocation de) l'Arkhane.

trional, l'Outtarakourou, on ne peut pas être séparé de la souffrance; c'est (aussi à cause de cela) que là ne naissent pas les Areia; ils ne naissent pas non plus parmi les êtres apathiques[1]. Enfin (les Çarvaçtivada disent que) on ne peut pas dire affirmativement que les quatre avantages[2] soient acquis (seulement) sous la forme du Çhramana[3]; dans le monde innocent du chemin c'est par l'exclusion de la souffrance qu'on (peut aussi) chercher à pénétrer dans la vocation de Çakrideiagamine et de Anagamine[4]. Les quatre facultés de la mémoire renferment (en elles) toute la doctrine. Tous les Anouchaia sont des apparitions correspondantes à l'âme; tous les Anouchaia sont des chaînes, mais (toutes) les chaînes ne sont pas des Anouchaia[5]. Tout ce qui existe n'est pas composé par l'effet du lien mutuel; et dans les 249
Arkhane il peut entrer quelque chose de composé, (parce que aussi) il y a dans les Arkhane un grand progrès dans la vertu; la position moyenne (la fourberie) existe (seulement) dans le monde des sens et dans le monde des formes. Quoique par le moyen des cinq organes les Vidjnana deviennent soumis aux passions,

---

[1] Selon Ciouane-tzzane : «dans le ciel privé de sentiment,» le quatrième et tout le dernier du monde invisible.

[2] Les quatre avantages, c'est-à-dire Çrotapanna, Çakrideiagamine, Anagamine et Arkhane.

[3] C'est-à-dire sous la forme d'un prêtre bouddique.

[4] Ch. *a*) les quatre avantages des Çhramana ne sont point acquis par la gradation des Deiana; ch. *b*) il n'y a point d'indispensabilité dans l'ordre des contemplations d'acquérir les quatre avantages du saint chemin; si quelqu'un est déjà entré dans la véritable nature et s'est détaché des renaissances d'après les principes du chemin du monde, celui-là peut acquérir la vocation de Çakrideiagamine et d'Anagamina; sous le chemin du monde on comprend la vocation profane, et il faut ici chercher le germe de la doctrine des Bodiçatva.

[5] Comparer ce qui est rapporté plus haut sur cette même opinion des Makhaçangika.

on ne peut cependant pas (par leur moyen) s'éloigner de la souffrance; ils reçoivent (ch. seulement) leurs signes particuliers (c'est-à-dire les sujets), mais ils ne sont pas doués de la compréhension claire (ou ch. d'une capacité qui distingue); l'âme et ses apparitions existent (ch. réellement, parce que cela n'est pas soumis au doute, que): il existe des buts (ou des sujets d'élan) pour les âmes et leurs apparitions; l'existence indépendante n'est pas ce qui est doué de l'existence indépendante; l'âme n'est pas ce que sont les apparitions correspondantes à l'âme; il existe (aussi) une vraie contemplation du monde (c'est-à-dire n'appartenant pas au seul Bouddisme): et dans le monde il existe un organe de la foi (ou de la religion de même que) il existe aussi des sujets indéterminés. Il peut y avoir dans les Arkhane quelque chose qui ne soit ni un sujet d'enseignement ni un sujet de non-enseignement[1]; Quoique tous les Arkhane aient acquis le Deiana, cependant ils ne le présagent pas (seulement) en tout[2]; *il y a aussi dans les Arkhane* une jouissance (ou une influence de la récompense) des anciennes œuvres, (parce que) une pensée non vertueuse ne pourrait peut-être pas naître pendant la fin de la vie (dans son passage à l'Arkahne) d'un simple mortel, excepté à la mort dans l'absorption. ([3]-[4])

---

[1] Le chemin du non-enseignement est la plus haute perfection qui soit acquise par la connaissance qui n'engendre pas.

[2] Ch. *a*) tous ne sont pas en état de les présager.

[3] Il nous semble qu'ainsi on est plus près de la transmission du texte thibétain; mais dans Ciouane-tzzane ce passage est traduit ainsi : et les simples mortels meurent avec une pensée vertueuse; dans le temps de l'absorption on ne peut pas mourir.

[4] Dans les traductions de Tchjene-ti et de Ciouane-tzzane nous rencontrons l'interpolation suivante qui ne se trouve pas dans le thibétain ni dans la troisième traduction chinoise :

(Sur les Bodiçatva) ils disent (que) les Bodiçatva ont un lien étroit avec les simples mortels, qu'ils se trouvent dans une pureté vraie, qu'ils demeurent parmi les simples mortels; ceux qui appartiennent aux existences animées, se nomment les soumis à une influence.[1] Toutes les actions (Çançkara) sont instan- 254
tanées[2]. Quoiqu'il ne se transporte rien dans un autre monde,

---

La délivrance (ou ch. *b*) l'extinction des aveuglements) du Boudda ne se distingue pas (par la forme) de celle de la délivrance des deux Yana, mais le chemin des trois Yana a ses particularités; la miséricorde, la compassion et les autres (attributs de Boudda) n'existent pas (seulement) par rapport aux êtres animés, parce que ces derniers ne l'admettraient pas à la délivrance, (c'est-à-dire pour quitter le monde.

Il est visible que cette interpolation, ou au moins la dernière acception est une suite de la connaissance avec le Makhaiana, parce que les premiers Chravaka n'ont pas pu avoir de notions sur les trois Yana.

[1] ཉེ་བའི་རྒྱུད race assujettie; ch. *a*) tchji choou ciane cioui ou *b*) tzioui ciane cioui, prendre une suite consécutive, la pensée doit être celle-ci, que les êtres ne peuvent se délivrer de l'influence des actions et de la nature. en opposition à celui qui est élevé; ch. *a*) les Bodiçatva sont comme de simples mortels, qui ne se délivrent pas de toutes les chaînes; s'ils ne sont pas encore entrés dans la nature vraie et s'ils ne sont pas affranchis de la renaissance, alors ils vivent en même temps que les simples mortels, ils ne se nomment pas ceux qui traversent ou les élevés; les êtres (sont ainsi appelés) animés seulement en suite de l'acception actuelle de la suite consécutive conditionnelle; ch. *b*) les Bodiçatva sont indubitablement de simples mortels enveloppés de neuf espèces de chaînes; si le Bodiçatva est déjà entré dans la vraie contemplation et n'est pas sorti de la terre des simples êtres, alors par une imitation empruntée (?) il s'appelle un être conditionnellement animé. Tout cela est expliqué beaucoup plus nettement dans la troisième traduction chinoise : les Bodiçatva sont de simples mortels possédés par des chaînes; ils ne sont pas élevés, ils ne sont pas séparés de la renaissance, ils ne se séparent pas des endroits occupés par les simples mortels, ils prennent le corps des êtres animés et sont supposés tels.

[2] Ch. *a*) toutes les actions disparaissent instantanément.

251 cependant le *Poudgala* passe[1]. Quand même il aurait à la mort rejeté tous les Çkanda des actions, les Çkanda restent sans changement. Il y a un Deiana qui n'appartient pas au monde. Il y a une curiosité pure[2]. Il peut y avoir du bien[3] dans le Çançara éternel. Dans le temps de l'absorption (dans la contemplation) il n'y a pas un mot (c'est-à-dire on ne peut pas parler). La roue de la doctrine (de Boudda) consiste dans le saint chemin à sept membres[4]; toutes les paroles de Tatagata ont été tournées (c'est-à-dire prononcées) conformément à la roue de la doctrine, mais toutes n'ont pas été prononcées clairement (ou posi-

---

[1] Ch. *a*) rien ne peut passer de la vie précédente à une suivante; le seul poudgala du monde, dit-on, passe; ch. *b*) d'après les laïques on ne parle ainsi que conditionnellement; ch. *c*) on dit, dans la langue du monde, qu'il y a cette vie et une autre.

[2] La curiosité ou le jugement (vitarka) est l'examen superficiel des sujets, qui cherche à en retrouver les signes généraux : il forme en même temps avec le sommeil, la pénitence et l'examen (vitchara) les quatre conditions du passage de l'esprit dans le çkanda de l'action; nous avons traduit par le mot *pur* le terme ཟག་པ་མེད་པ ou loou, n'ayant pas de courant (açrava), qui ait la signification d'un état mauvais, d'un enfoncement dans un endroit fangeux, d'un entraînement par un torrent de chaînes, etc., de tout ce qui ne permet pas qu'on soit délivré du monde.

[3] རྣམ་པར་རྟག་པ་སྲིད་པའི་དགེ་བ་ཡོད་དོ si l'on n'admet pas ici རྟག pour une faute, à la place de རྟོག; en chinois ce passage est traduit d'une manière intelligible; il y a du bien, il y a une cause, et plus bas, à propos des opinions de Makhaçangika, on dit : il n'y a pas de bien dans la rotation du Çançara; par là on explique que le discours roule sur ceci : le bien peut-il appartenir au Çançara ou non?

[4] L'Arciachtangamarga est le dernier (des 37) échelons qui conduit au Bodi; par son moyen sont rejetées toutes les vanités, et la délivrance se manifeste parfaitement, c'est le chemin de la prévoyance; il y a huit membres; la vraie intuition, la véritable méditation, la parole, la véritable fin des œuvres, la véritable vie, les vrais efforts, la vraie mémoire et la véritable contemplation.

tivement), elles n'ont pas été prononcées d'après le sens 252
qu'elles ont : tous les Çoutra n'ont pas été prononcés dans un sens ponctuel; mais quoique tous les Çoutra n'aient pas un sens ponctuel, il y a cependant des Çoutra qui ont un sens ponctuel.

Telles sont leurs principales dispositions; quant aux dispositions particulières, elles sont innombrables.

Les dispositions capitales de l'école Khaimavata sont les suivantes: on appelle Bodiçatva les simples mortels qui n'ont pas d'envie (ou de cupidité); ils entrent dans des entrailles immaculées.[1] Chez les Tirtika il n'y a point les cinq clairvoyances.[2] Les Dieux ne peuvent tendre à la pureté. Parmi les Arkhane il y en a qui sont entraînés par les autres, qui sont ignorants, qui doutent, qui sont conduits par d'autres, qui mènent le chemin par la parole. Dans tout le reste elles sont semblables à celles des Çarvaçlivada.

Les principales dispositions de l'école de Vatcipoutriia sont les suivantes: Poudgala (l'indivisible) n'est pas le même que les Çkanda et n'est pas (quelque chose) qui soit séparé des Çkanda ;

---

[1] Ch. *a*) Les Bodiçatva sont semblables aux mortels ordinaires; quand un Bodiçatva entre dans les entrailles, il n'a pas le sentiment de l'avidité et de la passion (?); ch. *b*) le Bodiçatva est un simple mortel qui n'a point d'avidité; quand il naît, il ne se revêt pas d'entrailles; ch. *c*) le Bodiçatva (est) un simple mortel séparé de l'ignorance, il descend dans les entrailles des puissances pures des esprits. Dans Baveia il est dit au contraire que le Bodiçatva n'est pas un simple mortel. Une pareille contradiction ne s'explique peut-être pas toujours par la seule obscurité de l'original, mais il n'est pas peu ingénieux d'avoir introduit ces différentes interpolations dans ce même original.

[2] Ch. *c*) Tous les Tirtika ne peuvent pas posséder les cinq clairvoyances, et dans Baveia les cinq clairvoyances sont au contraire accessibles aux Tirtika.

il est ainsi nommé d'après les principes (réunions) des Çkanda,
253 des sphères (Datou) et des Aiatana. Toutes les actions sont instantanées par rapport à un autre temps.[1] Excepté le Poudgala il n'y a rien qui soit passé d'un monde dans un autre, on dit : le Poudgala passe (c'est-à-dire renaît). Les cinq clairvoyances existent chez les Tirtika. Les passions assujetties ne se passent pas par les cinq formes du Vidjnana, cependant elles ne débarrassent pas des passions ; le repoussement des passions vient par le moyen du repoussement de tout ce qui a des liens avec les passions, et qui est soumis au repoussement. Pendant le vrai séjour dans la patience, dans le nom, dans les signes, dans ce qu'il y a de plus élevé au monde, si l'on regarde tout ce qui a des liens (avec les passions) et que l'on rejette tout ce que l'on doit rejeter, alors on parvient au douzième moment, et l'on séjourne avec ceux qui sont entrés, et dans le treizième moment on devient celui qui acquiert des avantages[2].

Les (quatre) écoles : Darmottara, Badraïana, Çammatiia et
254 l'école des six villes qui, dans l'acception de tout cela ne se distingue pas (des Vatcipoutriia), sont en contestation seulement sur l'explication du gata suivant[3] :

---

[1] Ch. *a*) toutes les actions existent temporairement et sont rejetées dans un instant.

[2] La patience et le suprême dans le monde sont, comme nous l'avons dit, de vraies positions acquises par l'examen des quatre vérités ; de là on passe au chemin de la prévoyance qui, comme nous l'avons dit, consiste en seize moments ; dans le douzième on devient Çrotapanna provisoire, et dans le treizième, on le devient réellement.

[3] Ch. *a*) telles sont aussi les autres différentes notions qui sont fondées sur la dissemblance dans l'explication d'un seul gata : c'est de là que dans l'école de Vatcipoutriia il s'est formé quatre écoles : Darmottara, Badraiana, Cammatiia et l'école de la montagne de l'épaisse forêt. (Voyez plus haut).

Ceux qui se sauvent peuvent retomber,
Ceux qui sont tombés dans le malheur se rattrapent ;
Le contentement du contentement s'acquiert ;
Tout le bien est donné par le bien [1].

Les principales dispositions de l'école Makhichaçaka sont les 254
suivantes : le passé et le futur n'existent pas ; existent (seulement)

---

[1] Dans Ciouane-tzannc : après s'être déjà sauvé on retombe encore, on est tombé par l'avidité et l'on s'est encore rattrapé, après avoir conservé ce qui procure la jouissance dans la joie, en allant sur les traces de la joie on atteint la joie ; dans Tchjene-ti le troisième vers est traduit ainsi : celui qui parvient au lieu paisible (du contentement) se réjouit (littéralement, se promène) dans ce qui est agréable.

Mais ce n'est que dans Tchjene-ti que, pour expliquer ce gata, on trouve encore la continuation suivante de l'explication des opinions de l'école de Vatcipoutriia.

« Tous les êtres sont soumis à deux espèces de décadence à la décadence par la pensée, à la décadence par l'œuvre. La naissance et la mort dépendent de deux raisons principales : la vanité et les actions ; deux sujets sont la cause principale de la délivrance : ce sont le Vipachciana et le Chamata ; si quelqu'un ne fortifie pas la grande cause, s'il rougit de honte de la vraie doctrine, celui-là n'appartient pas à cette catégorie (de ceux qui se sauvent) ; il y a deux sources de vanité qui existent constamment dans tous les êtres, c'est l'ignorance et la passion (l'amour ou l'attachement). Il y a sept espèces de pureté. L'intelligence de Boudda ne transige pas avec la moralité et le reste et en s'appuyant sur la vraie compréhension il comprend tout ; si on l'examine dans ses rapports avec le renoncement, il se présente sous six aspects. Par le moyen de la contemplation qui correspond au monde des formes et à l'invisible on n'entre pas dans la véritable contemplation (et dans ce qui est plus haut, la vraie pureté). Le Bodiçatva naît constamment au milieu (des créatures) ; s'il acquiert la plus haute intelligence qui n'engendre pas, alors il reçoit la dénomination de Boudda ; les Çoutra prononcés par les Tatagata ont une triple signification, (les uns) expliquent le mal qui provient des renaissances, d'autres expliquent les sujets de la délivrance, et (les troisièmes) n'ont aucun sujet à expliquer de quoi que ce soit. »

Il n'y a que dans Baveia que se trouvent quelques renseignements sur les principales opinions des écoles : Darmottara, Çammatiia, etc., etc.

le présent et le simple ; une seule compréhension (existe) pour les quatre vérités ; sans pénétrer (les vérités) les souffrances, on ne peut pénétrer (toutes les autres) vérités; la pénétration est la pénétration[1]. Les Anouchaia ne sont ni l'âme ni ses apparitions, ils sont incompréhensibles[2]; les Anouchaia et les Chaînes sont distincts les uns des autres; les Anouchaia sont les apparitions non correspondantes à l'âme, mais les chaînes sont correspondantes.

Le simple mortel ne peut rejeter les sensations du désir et de
255 la haine. Les cinq clairvoyances ne sont pas chez les Tirtika : Il ne peut y avoir de pureté chez les dieux. Il n'y a pas de position moyenne; il n'y a point d'augmentation de la vertu chez les Arkhane; par le moyen des cinq organes du Vidjnana on devient et passionné et impassible. Les six formes du Vidjnana sont des correspondances de la curiosité et du jugement. Le Poudgala est égal à la tête ;[3] il peut y avoir dans le monde une vraie intuition;[4] il n'y a pas de Deiana n'appartenant pas au monde ; il n'y a pas de connaissance irréprochable ou pure ;[5] il n'y a point de bien dans la rotation du Çançara[6]; le Çrotapanna est une

---

[1] མཐོང་བ་ནི་མཐོང་བ་དག་ཡིན་ནོ ch. *a*) si l'on pénètre la vérité des souffrances on pénètre toutes les vérités; ce qui pénètre peut être une pareille pénétration; ch. *b*) la pénétration définitive consiste en une pénétration de toutes les vérités.

[2] Ils ne sont fondés sur rien.

[3] མགོ་མཉམ་པ་ ch. tzi choou, comme on le voit par le mot de Baveia cela signifie que le Poudgala est égal au corps dans lequel il se trouve.

[4] Ch. *a*) il y a aussi une intuition véritable dans le monde, mais elle n'y peut être la racine de la piété, ch. *b* et *c*) il n'y a point de vraie intuition dans le monde, il n'y a pas non plus de piété.

[5] Il est vraisemblable que c'est de même que plus haut : la pure curiosité c'est-à-dire ནམ་པར་ཤེས་པ est ici à la place de རྣམ་པར་རྟོག་པ comme nous le trouvons dans la traduction chinoise.

[6] Ch. *b*) la cause de la non-existence n'est pas bonne.

individualité ཆས་ཅན soumise à la décadence. Les Arkhane ne sont pas entièrement soumis à la décadence (complète?); tous les articles du chemin sont prononcés (c'est-à-dire sont contenus) dans les applications de la mémoire. Il y a neuf formes du simple : 1) la négation de l'examen partiel (ou de l'analyse), 2) la négation non analytique, 3) le ciel, 4) l'immobilité, 5) l'être de tout ce qui est vertueux, 6) l'être de ce qui n'est pas vertueux, 7) l'être de l'indéterminé, 8) l'être du chemin et 9) l'être de tout ce qui est fondé sur les enchaînements. Les éléments des organes se changent dans l'homme au commencement et à la fin [1]; l'âme 256
et ses apparitions (aussi) sont changées. Boudda est aperçu (c'est-à-dire est contenu dans le Çanga (dans le clergé, ensuite), le sacrifice procure des avantages au Çanga, mais non (ch. l'aumône faite isolément par le Çanga) à Boudda; le chemin des Boudda et des Chravaka est un [2]. Toutes les actions sont instantanées, rien ne passe de ce monde dans un autre.

Telles sont les dispositions principales; les dispositions partielles sont les suivantes : le passé et le futur existent, la position moyenne existe aussi. Le Darmaiatana est reconnaissable et intelligible; la pensée est l'action (c'est-à-dire les actions ne sont particulières qu'à l'âme seule), il n'y a point d'actions du corps ni de la langue; la curiosité (vitarka) et l'examen (vitchara) sont des corrélatifs de l'âme. La terre (c'est-à-dire le globe

---

[1] Ch. *a*) L'entrée dans les entrailles forme le commencement de la vie; à la mort tous les éléments des organes sont changés; ch. *b*) la réception de la naissance est le commencement, la mort est la fin; il y a quatre éléments et cinq organes (l'œil, l'oreille, etc.); l'âme et ses apparitions, tout est changé, ch. *c*) de la vie à la mort tous les organes et les éléments sont changés et disparaissent.

[2] Ch. *a*) le chemin et la délivrance des Boudda et des deux Yana (!) sont semblables.

terrestre) personnifie (l'entier) le Kalpa; les avantages de l'offrande d'un sacrifice aux monuments (Çtoupa) ne sont pas significatifs. Tous les Anouchaia apparaissent toujours dans le temps présent[1]. Il y a cinq sujets qui enchaînent : l'ignorance, l'orgueil, le Çançara, l'intuition (ou la théorie) et le cinquième : le chemin des œuvres, sont toujours des signes caractéristiques. et c'est d'eux que proviennent les souffrances[2].

Telles sont les opinions partielles.

Les dispositions principales de l'école de Darmagoupta sont les suivantes : Boudda (chin. quoiqu'aussi) se voie (c'est-à-dire est contenu) dans le Çanga, c'est (seulement) l'offrande à Boudda
257 qui procure de grands avantages, mais non celle au clergé (et ch. a) aux monuments[3]. Le chemin des Chravaka[4] est distinct du chemin des Boudda; il n'y a pas les cinq clairvoyances chez les Tirtika; le corps d'un Arkhane est irréprochable. Dans tout le reste elles sont semblables à celles des Makhaçangika.

Les principales dispositions de l'école Kacheiapiia sont les suivantes; ce qui est rejeté, ce qui est pleinement compris existe; ce qui n'est pas rejeté ne se nomme pas pleinement rejeté?[5] les œuvres qui sont devenues la récompense par la récompense existent, ce qui n'est pas venu par la récompense n'existe

---

[1] Ch. *a*) L'être de l'Anouchaia existe dans le présent; les Çkanda, l'Aiatana et les Darma n'existent constamment que dans le présent.

[2] Dans Ciouane-tzzane et dans Tchjene-ti la dernière période est traduite en forme de gata, et avant celui-ci il est dit : telles sont les opinions partielles; leurs opinions sont différentes sur le gata suivant.

[3] Ch. *b*) Si on honore Boudda dans les monuments, il y aura récompense.

[4] Ch. *a*) La délivrance pour l'amour de Boudda et des deux Yana est la même, mais le chemin est différent.

[5] Dans Ciouane-tzzane : si ce qui a été rejeté (littéralement, séparé en coupant) et complétement compris n'existe pas, ce qui n'est pas encore

pas [1]. Les actions (Çançara) qui résultent de causes passées existent, il n'y a point d'actions qui proviennent de causes futures [2]. Tous les snjets qni entrent dans l'étude sont des sujets de récompense. Dans les autres opinions, elles sont semblables aux Darmagoupta.

Les principales dispositions de l'école Çankranti sont les suivantes : ils disent que les Çkanda passent de ce monde dans un autre ; les Çkanda se délivrent sans le saint chemin ; [3] existent les Ckanda qui proviennent de la limite primitive (c'est-à-dire
de la nature?), il y a également ceux qui n'ont qu'une seule 258
saveur? [4] Le Poudgala existe dans l'idée absolne. Dans tout le reste elles sont semblables à l'école de Çarvaçtivada.

---

rejeté, ce qui n'est pas compris existe; dans Tehjene-ti : ce qui a déjà été atteint, ce dont on s'est séparé n'existe pas.

[1] Ch. *a*) Si la récompense des œuvres a déjà mûri (c'est-à-dire est reçue) alors elle n'existe pas ; si le fruit n'a pas mûri, alors elle existe.

[2] Dans Ciouane-tzzane de même, et il est encore ajouté : toutes les actions sont instantanées ; mais dans Tchjene-ti : le composé ne (se) forme par sa cause du passé, mais du présent et du futur (?)

[3] Ch. *a*) Il n'y a point d'anéantissement des Ckanda pour l'éternité sans le saint chemin.

[4] On trouve encore dans Ciouane-tzzane ce qui suit : pour le simple mortel il peut y avoir de même une notion de la loi sainte.

TROISIÈME SUPPLÉMENT.

EXPOSITION

DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES DU BOUDDISME.

Dans le précédent supplément nous avons cité la traduction de l'ouvrage de Vaçoumitra sur les écoles du Bouddisme; elle doit, selon notre opinion, former à l'avenir la base des recherches détaillées et scientifiques que nous ferons sur le développement progressif du Bouddisme; malgré l'obscurité des expressions, dont on chercherait en vain l'éclaircissement dans les plus récents écrivains, nous ne pouvons pas ne pas remarquer les liens et les transitions naturelles des idées, qui sont ici contenues, à ce qui a été rapporté et développé dans les écoles bouddiques suivantes. Outre cela, à l'exception de l'ouvrage de Baveia, qui, indubitablement, a pour base ce même traité
259 de Vaçoumitra, nous n'avons pas d'autre autorité pour juger l'ancien bouddisme; nous ne pouvons pas montrer avec confiance un seul ouvrage qui exprimerait avec une grande précision les vues et les opinions de l'une des écoles que nous énumérons ici.

Il en est tout autrement quand nous désirons connaître toutes les écoles qui ont suivi. On peut croire que pas une des œuvres principales des Vaïbachika, des Çaoutrantika, des Madeiamika et des mystiques, n'a échappé aux traductions chinoises ou thi-

bétaines; ici il nous paraît, au contraire, que l'abondance des matériaux peut plutôt en obscurcir la transmission pour celui qui voudrait tirer directement son récit des originaux, et communiquer au monde savant ce qu'on doit lui montrer comme existant dans les dogmes, dans les institutions et dans les vues philosophiques d'une école déterminée. Nous avons déjà exprimé notre pensée, qu'il ne nous est pas nécessaire d'avoir les connaissances les plus étendues sur les faits minutieux qui occupent l'intelligence des bouddistes, qu'il ne nous est pas nécessaire d'avoir la traduction de tous les livres bouddiques existants, mais d'avoir seulement un extrait de ce qu'ils ont de substantiel; d'avoir une notion exacte et vraie des idées capitales qui ont autrefois occupé les intelligences, et de leur signification dans la vie humaine; présentent-ils quelque chose de nouveau pour la pensée, ou n'est-ce que la répétition de ce qui a été publié autre part? En tout cas, celui qui voudra tout approfondir par lui-même ne peut pas, au moins pour se conduire la première fois, mettre de côté ces ouvrages dans lesquels on traite des opinions principales de chaque école, et qui sont les œuvres des bouddistes eux-mêmes qui certainement connsaisaient leur religion le plus exactement. Rien toutefois ne nous oblige à voir avec leurs yeux là où nous remarquons que ce n'est pas un narrateur im- 260
partial qui parle, mais le partisan d'une certaine secte où la langue de la philosophie est remplacée par la langue de la religion.

Pour notre but présent, les sources thibétaines ont un avantage incontestable sur les sources chinoises; nous avons deux ouvrages immenses de Tchjantchja Koutouktou[1] et de Djameiane

---

[1] Notre défunt ami Gorcki, connu par ses articles insérés dans les travaux des membres de la mission à Pékin, a laissé après lui, dans un manuscrit qui n'est pas terminé, une traduction de cet ouvrage.

vChadba, dans lesquels ces deux savants Lamas n'ont pas d'égaux; cependant ils ne marchent pas les premiers dans la carrière des Ciddanta, ou de l'exposition des opinions des différentes écoles; nous pourrions compter encore avant eux une série non interrompue d'écrivains sur cette partie, sans compter Tzzonkhava; et ils ont été certainement précédés du Tarkadjvala རྟོག་གེ་འབར་བ œuvre de l'écrivain indien Baveia qui y a présenté un tableau de toutes les écoles. L'absence de cette composition en traduction chinoise prouve cette opinion, que l'élaboration des Ciddanta, comme celle du mysticisme, n'était pas encore connue dans l'Inde au temps où les Chinois visitèrent cette contrée et y trouvèrent les livres religieux. S'ils ont conservé à la postérité les trois traductions de Vaçoumitra, ils ont pu certainement d'autant moins omettre la très-importante composition du Tarkadjvala, si elle a existé dans leur temps.

Dans le présent traité, nous nous proposons de faire faire connaissance, en partie, avec le célèbre ouvrage de Djameiane vChadba qui, quoique écrit après les Ciddanta de Tchjantchja Koutouktou, est supérieur à ceux-ci par la critique, et qui, pour cela, est plus estimé par les Thibétains et par les Mongols. Cette composition est si étendue que, même sans les notes, elle formerait
261 dans la traduction plusieurs volumes; c'est pour cela que nous sommes forcés de nous borner à n'indiquer que le principal de son contenu. Outre cela, il faudrait d'abord faire connaissance avec la dogmatique bouddique pour rendre intelligible le sens de toutes les questions partielles que nous faisons entrer dans notre présent travail; ensuite nous passons ici sous silence tout ce qui concerne les différences entre les opinions de l'une ou de l'autre école relativement aux vues religieuses, et nous nous proposons de faire connaissance avec ces différences dans la dogma-

tique. Nous nous contentons de présenter ici une esquisse de leurs notions métaphysiques.

Dans ces considérations philosophiques, comme nous le voyons, les bouddistes laissent de côté les Çoutra, qui ont servi de base à leur religion; ils tendent vers l'appréciation générale de la pensée, vers les lois logiques et métaphysiques, et ils veulent par leur moyen présenter un exposé de toute la doctrine, et en donner une explication générale, purement et simplement. Maintenant nous aurons affaire non avec le Gandjour, dans lequel sont rassemblés les Çoutra, mais avec les explications qui en sont données et qui ont trouvé place dans le Dandjour; des écrivains, précédemment inconnus, sont mis ici en regard avec des individualités historiques. D'abord, on peut le dire, nous avons eu affaire aux expressions de la masse, maintenant ce sont des œuvres individuelles qui s'offreut à nous.

Il ne peut pas y avoir plus de quatre écoles principales du Bouddisme, parce que cela *a été dit ainsi par Boudda* et que cela est prouvé par les iunombrables paroles des maîtres du Bouddisme. Toutes les écoles sont renfermées dans deux yana: les Vaibachika et les Çaoutrantika composent le yana inférieur (Khinaiana) et
se nomment encore les Chravaka; mais les Madeiamika et les 262
Yogatchareia composent de la même manière les deux parties du Makhaiana. Quelques Thibétains ajoutent les Yogatchareia au yana des Prateieka; mais Goune-chei-mkhane-bo, en rapportant les Çaoutrantika aux Vaibachika, pense qu'en tout il n'y eut que trois écoles (en correspondance avec les trois yana ou les trois périodes de la prédication); d'autres, au contraire supposent qu'il y eut cinq écoles, en séparant les Vatcipoutriia des Vaibachika. Mais toutes ces divisions seraient en contradiction avec les plus

hautes autorités, et par conséquent ne peuvent être admises [1].

Si dans la suite les Chravaka condescendirent à la doctrine du Makhaiana, ils n'en considérèrent pas moins primitivement les partisans comme des hérétiques. Quoique leurs objections ne soient pas toutes parvenues jusqu'à nous, nous ne trouvons pas moins dans les préceptes de ces mêmes Makhaianistes les principaux traits distinctifs des deux yana. Ils disent : Les premiers Chravaka (les deux écoles) n'ont reconnu ni *alaia* ni les aveuglements de l'âme; ils n'ont point eu de notion sur le *non-moi* de la nature, ils ont rejeté l'existence des trois corps de Boudda, les dix puissances (dachaboumi), et ils n'ont point compté la doctrine du Makhaiana comme étant la parole de Boudda. Touchant le dernier point ils ont dit que le Makhaiana n'avait pas été prononcé par Boudda, puisqu'il n'est pas contenu dans les trois Pitaka des Chravaka, que cette doctrine montre un autre chemin de la délivrance en proposant pour l'expiation des péchés de lire le darani, de se laver dans le Gange, etc., etc., rejetant comme les Vedanta les causes et les effets, la croyance aux quatre vérités et les trois objets précieux, et en expliquant comme
263 le Lokaiata, que tout est vide. Les livres du Makhaiana, quand même ils auraient appartenu à l'une des dix-huit écoles [2], ne doivent pas cependant être pris tels quels comme la parole de Boudda, parce qu'ils n'ont été connus ni dans la première collection des livres bouddiques (aussitôt après la mort de Boudda) ni dans les dernières. L'opinion des Makhaianistes sur l'éternité du Çambogakaia (le corps de la béatitude) appelé le corps de Boudda, contredit la doctrine que ce qui est composé n'est pas éternel; la doctrine sur la vie fortunée བདར་འགྲོ des Bodiçatva

[1] Djamciane vChadba གྲུབ་མཐའ f. 80.

[2] Il a conséquemment été question de ce sujet.

contredit l'idée sur la souffrance qui accable le monde (açrava ཟག་བཅས); l'opinion que l'esprit (སྙིང་པོ) du Tatagata est lié à tout et que le Vidjnana est emprunté, n'est pas d'accord avec l'idée sur la non-existence du moi (de ce qui est indivisible). D'après la doctrine du Makhaiána, Boudda n'est pas entièrement absorbé dans le Nirvana; il est prédit aux Chravaka-Arkhane qu'ils deviendront un jour des Boudda; mais cela n'est pas d'accord avec l'idée du repos ཞི་བ qui est sous entendue dans la doctrine du Nirvana et que, comme on le suppose, les Arkhane atteignent dans le Nirvana. Outre cela les Chravaka, (on le voit) ont blâmé les Makhaianistes de ce qu'ils abaissent les Arkhane, de ce qu'ils interprètent l'adoration des êtres profanes, de ce qu'ils exaltent les Bodiçatva plus que Boudda lui-même, de ce qu'ils honorent Chakeiamouni seulement comme une incarnation magique (temporaire c'est-à-dire, que d'abord il fut un Boudda), de ce qu'ils donnent la préférence à l'inactivité contemplative perpétuelle et à l'absence (ou à l'éloignement) des causes et des effets; ils disent que les plus grands péchés peuvent complétement être extirpés (རྩ་བ་ནས par la racine), ils rejettent la doc-
trine des seize formes des quatre vérités, ils ne veulent pas les 264
accepter comme une vérité absolue etc., etc. Ils ont déduit de tout cela que les Makhaianistes sont *la race du démon qui ne veut que le mal et qui compose tous ces fatras pour tromper les sots*[1].

Les Makkaianistes se disculpent de ces accusations par la spécialité ཐུན་མིན de leur doctrine qui, en suite de cela, n'a pu devenir accessible aux collecteurs ordinaires de Çoutra, mais qui a réclamé la participation des Bodiçatva tels que Çamantabadra

---

[1] གྲུབ་མཐའ f. 81.

etc., etc. Ils font voir que leur doctrine se rapporte à la disposition d'un livre des Makhaçangika, appelé le grand statut (Makhavaçtou གཞི་ཆེན་པོ, où il est déjà parlé des dix Boumi et des idées des Paramita ; ils y ajoutent que les deux sectes de cette école, Pourvachaïla et Aparachaïla, ont eu les Çoutra du Pradjnaparamita et les autres de la doctrine du Makhaiana, écrits dans la langue des Prakriti འཕྲུལ་སྐད [1].

Les Makhaianistes disent qu'ils sont bouddistes autant que les
265 Chravaka, parce qu'ils regardent Boudda comme leur maître, parce que leur doctrine n'est pas en contradiction avec la substance de sa doctrine et qu'elle ne s'éloigne pas des quatre règles dont est convenu le Bouddisme. Les seize vues des Chravaka sur la vérité et l'existence des causes et des effets sont reçues seulement comme vérité subjective, mais il est nécessaire, dans les vues métaphysiques supérieures sur la nature, d'avoir d'autres idées que les idées sur les souffrances, d'autant plus que l'on attribue aussi aux Chravaka l'admission d'une vérité subjective et transcendentale ; l'idée sur l'apparition magique de Boudda (et conséquemment, aussi des trois corps) a été la suite de la nécessité d'expliquer les actions miraculeuses que les Chravaka eux-mêmes ont attribuées à Chakeiamouni dans sa vie historique ; comment

---

[1] L'auteur prouve par les paroles de plusieurs maîtres indiens que les Chravaka qui sont venus ensuite ont reconnu l'authenticité des ouvrages Makhaianiques, et que souvent les idées leur en ont été profitables pour réfuter les chicanes des Tirtika. Si cette citation ne doit pas être prise dans ce sens, il n'est pas nécessaire de rejeter le principe de l'existence du Makhaiana hors du sein de quelque école, et son origine n'est pas autre chose que le développement de l'un et de l'autre Bouddisme qui se sont rencontrés dans le nombre immense de questions différerentes, pour la solution desquelles il a fallu emprunter beaucoup au dehors ou inventer soi-même et changer ce qui était ancien, quand même le changement touchait aux idées métaphysiques les plus fondamentales.

aurait-il pu agir ainsi, disent les Makhaianistes, s'il n'eût été qu'un simple mortel.

Quant à ce qui concerne l'expiation des péchés par le bain dans le Gange, les Makhaianistes disent qu'elle fut admise comme conséquence de la malédiction ou du désir du dragon *Anoudatta*[1].

LES VAIBACHIKA.

Les plus anciens bouddistes comprennent sous le nom des *Vaïbachika* (ou *Vibaga* བྱེ་བྲག་སྨྲ་བ) tous les premiers partisans de *Boudda*, et ils regardent cette dénomination comme commune aux dix-huit écoles; mais il n'y a aucun sujet de penser 266
qu'ils se soient donné eux-mêmes ce nom au moins dans le temps où il n'existait pas d'autre système que le leur. Dans tous les *Çoutra*, même dans ceux du *Makhaiana*, *Boudda* apparaît entouré du *Çanga* des *Bikchou* ou des *Chravaka*, et vraisemblablement ils se sont appelés de ces noms d'autant mieux que ce sont des épithètes : intérieur, orthodoxe, etc., etc. Nous avons déjà dit dans l'aperçu général que, sous le nom de Vaïbachika, il faut comprendre la plus ancienne école, qui s'est formée peut-être

---

[1] C'est-à-dire, empruntée du dehors; ceci a été vraisemblablement fait dans le but d'éloigner la malveillance des hérétiques. Cependant aujourd'hui aucun bouddiste ne croit à la vertu de cette expiation.

de la fusion de quelques écoles, ou qui a absorbé en soi une partie d'entre elles; comme école séparée, ils reconnurent pour leurs maîtres Vaçonmitra, Oupagoupta, Bouddadeva et d'autres.

La dénomination de Vaïbachika leur fut donnée, dit-on, d'un côté parce qu'ils regardaient comme leur principale autorité le livre de Vaïbacheia བེ་བྲག་བཤད་མཚོ ou ཆུ་གཏེར ,d'un autre côté parce qu'ils ont beaucoup commenté sur les diverses formes (བྱེ་བྲག vibaga ?) de la substance ou du réel (རྫས) dans l'étendue des trois temps etc., etc[1].

La division des Vaïbachika en dix-huit écoles fut regardée comme suffisante; mais, dans Vinitadeva, Vaçoumitra et Baveia, nous trouvons des variantes dans leur dénombrement et dans leurs divisions en principales et en secondaires: Si l'on admet que chaque nouvelle dénomination que l'on rencontre dans l'un d'eux, est une école uouvelle, la quantité en serait alors plus
267 grande que celle qui est éuoncée.

Parmi les quatre écoles principales, les Moulaçarvaçtivadina eurent leurs livres écrits en langue sanscrite, ils se regardaient comme les partisans de Rakhoula, fils de Boudda[2], descendant de la race royale; Boudda a prédit de lui qu'il serait le premier de tous les plus purs en moralité. Leurs Çangata[3] étaient faits de coutures au nombre de neuf à vingt-cinq. Il y avait quatre signes de leur école: la petite fleur Outpala, le nénuphar, le mani (རིན་ཆེན་) et des feuilles d'arbres. A la fin de leurs noms[4] ils

---

[1] གྲུབ་མཐའ f. 85.

[2] Selon d'autres, de Rakhoubadra, celui qui apparaît plus tard.

[3] Tabard, manteau sans manches ou vêtement fait de haillons.

[4] Il est certain que, après qu'ils étaient consacrés Bikchou, les novices changeaient leurs noms.

employaient les mots: mati, chiri, praba, kirti et badra, comme par exemple : Rakhoulachri, Chrimanbadra (དཔལ་ལྡན་བཟང་པོ, nom de Nagardjouna), Chakeiachri, etc., etc.

Les Makhaçangika ont employé la langue prakriti; ils regardaient comme leur maître Kacheïapa ; le nombre des haillons dans leur Çangati fut chez eux de sept à vingt trois ; comme signe de leur école ils avaient une coquille ; leurs noms finissaient par mitra, djnana, (ཡེ་ཤེས), goupta, garba, comme par exemple Dipankaradjnana, Abaiakaragoupta.

Les livres de l'école Makhaçammatiia étaient dans la langue Apabrancha, la langue du bétail, en jargon (ཟུར་ཆགས) sanscrit. Ils se regardaient comme les partisans d'Oupala (ཉེ་བར་འཁོར); le nombre des haillons dans leurs Çangati était de cinq à vingt et un ; une petite fleur tamboula était le signe de l'école ; les noms finissaient (d'après les paroles de Tagce-Tzange Lotzzava) 268
par daça (འབངས) et cena ; par exemple, Darmadaça, Moukticena (སྐྱོབ་སྡེ), mais (d'après d'autres passages) on voit qu'ils ont aussi employé les mots : chila, khari, tchandra, goukheia, par exemple, Danachila, Karmachila, etc.

Les Çtavira ont employé la langue Paichatji ; ils se faisaient descendre de Kateïaiana ; le compte des lés dans leurs Çangati était semblable à celui des Makhaçammatiia ; une roue (tchakra) était le signe de leur école ; les noms finissaient par deva, akara (འབྱུང་གནས) varima (གོ་ཆ), cena, djiva, bala, par exemple, Ratnakara, Pradjnavarma, etc. [1].

Nous avons déjà trouvé dans les traités de Vaçoumitra, que nous avons abrégés plus haut, que l'une des dix-huit écoles se nomme encore les Çaoutrantika. Le Thibétain Lotzzava Cheirave Rintchene (ཤེར་རིན) dit qu'il y a deux écoles : les Makhichaçaka

[1] གྲུབ་མཐའ་ f. 87.

et les Çankranti qui sont nommément des Çaoutrantika, mais Bjameiane vChadba ne veut pas reconnaître cette vraisemblance; pour prouver cela il lui faut démontrer qu'il y a eu deux branches des Chravaka, que les Çaoutrantika ont formé une école entièrement séparée; admettons que les écoles énoncées ne furent pas précisément des Çaoutrantika, on ne réfute pas par là que les premiers maîtres de ces derniers ne leur appartinrent pas, et qu'ils n'ont pas développé les idées de ces écoles.

Comme les Makhaianistes regardent l'idée du non-moi comme le type capital et distinctif de toute la doctrine bouddique, c'est pour eux, par cela même, une question fort intéressante : Appelle-t-on bouddiques ou non les sectes qui ont admis le moi? Tout prouve que les cinq écoles : Vatcipoutriia, Badraianiia, Kaou-
269 koullaka, Darmagoupta et Outtarika ont reconnu le moi comme une individualité ou comme le spirituel. Ils se sont fondés en cela sur la phrase suivante attribuée à Boudda : « Bikchou (Ge-« louna), je vous explique (ce que c'est que) le fardeau, d'où se « prend le fardeau, et quand on l'abandonne, et qui le porte : le « fardeau, ce sont les cinq çkanda empruntés; la souffrance « (སྲེད་པ) oblige à les supporter, mais la délivrance les rejette; « le poudgala les porte; » conséquemment l'on dit : le poudgala ou le moi existe : ce moi est ce qui savoure les suites (ou les récompenses), ce qui en tournant dans le Çançara, précipite avec soi (avec la mort) les çkanda précédents et qui en revêt d'autres; c'est ce qui parvient à la délivrance (གྲོལ་བ་པོ). — Seulement, ajoutent-ils, comme Boudda, en disant que le poudgala est celui qui porte le fardeau, n'a pas défini si celui-ci est éternel ou non éternel, nous appelons ce poudgala ou moi, inexprimable, inexplicable (གང་ཟག་གམ་བདག་ནི་བརྗོད་དུ་མེད་པ); on doit lui donner une telle qualification parce que nous n'en parlons pas, à l'exemple des Tirtika, comme de quelque chose qui se distingue

des çkanda, qui est éternel, qui est composé de parties[1]. Tchjantchja Khontoukta, en démontrant dans son abrégé des systèmes, ce qui n'est soumis à aucnn doute, que l'école Makhaçammatiia 270
séparée en cinq écoles est arrivée à un tel péché, qu'ils ont reconnu le moi comme individualité, conclut qu'il ne faudrait pas les reconnaître comme Bouddistes. Notre auteur dit au contraire qne puisque le moi est reconnu par eux, qu'ils ne l'ont établi ni comme snbstance (རྫས), ni comme conditionnel (བཏགས་པ), ni comme réel, ni comme nominal, il en résulte qu'ils ont reconnu le *non-moi* comme les autres bouddistes[2].

Les Vaibachika regardent le Çoutra Vaïbacheia, cité plus haut, comme la propre parole de Boudda, recueillie seulement à sa mort par sept maîtres différents, disciples de Boudda, et formant pour cette raison sept compositions séparées; autrement, disent-ils, il n'y aurait dans les œuvres de Boudda rien qui se rapporterait à la partie de l'Abidarma, et il est certain que sa prédication a dû être contenue dans les trois pitaka : et c'est ainsi que le Vaïbacheia est d'autant plus véritable, que le Vinaia et les Çoutra sont mis sur la même ligne que l'Oudanavarga (ཆེད་དུ་བརྗོད་པ) livre composé par Darmatrata.

La doctrine du Vaïbacheia contredit d'une manière importante la doctrine des Çaoutrantika en ce qu'elle reconnaît le simple

---

[1] Nous pensons qu'une pareille opinion n'est pas en contradiction évidente avec les premières idées du Bouddisme qui ont eu seulement en vue que tout ce qui existe au monde produit la sonffrance, et que, conséquemment, il faut s'efforcer de s'en débarrasser; l'idée sur l'absence du *moi* s'est développée dans la suite et comme conséquence de cette idée sur la souffrance, mais non dans le sens où les Makhaianistes ont commencé à la comprendre; les derniers en donnant une autre explication sur les quatre vérités des Chravaka, regardent peut-être les écoles énoncées avec un endurcissement de cœur plus grand que celui des autres Vaïbachika.

[2] གྲུབ་མཐའ f. 89.

comme substance (དངོས་པོ). Ne reconnaissant pas les autres systèmes et l'autorité des Çoutra, les Vaïbachika n'ont point eu besoin de partager le sens de la doctrine de Boudda en direct et en indirect, ce qui était exigé pour les autres qui ne se hasardaient pas à contester que les Vaïbachika soient Bouddistes.

Les Vaïbachika ont admis que la connaissance, par le moyen des organes (དབང་ཤེས), atteint affectivement le sujet dans son état spécial ou dans sa nudité sans aucun voile, c'est-à-dire sa
271 seule enveloppe qui n'est pas extérieure (ཡུལ་རྣམ་མེད་རྗེན་ཅེར་གྱི་དངོས་སུ་བཟུང་བ), mais ils ne sont pas d'accord avec les Çaoutrantika qui ont admis que le sujet se cache (de sa propre connaissance) dans une forme qui lui est correspondante ou dans une enveloppe (འདྲ་རྣམ་གྱིས་བར་ཆོད་པ); ils ont admis que même les atômes rentrent en leur être propre dans une connaissance pareille : que, quoique l'atôme soit pris séparément ou partiellement et comme inaccessible à la sensation, il n'en est pas de même dans la réunion ou la collection des atômes du même genre; il en est de même si nous ne voyions pas de petits cheveux (sur la tête), mais dès qu'il y en a beaucoup nous voyons alors que ce sont des cheveux; c'est de cette manière qu'ils ont rapporté la connaissance du roupa et d'autres à la connaissance des atômes qui n'ont pas d'enveloppe, et qui sont reliés entre eux. Tout ce qui est reconnaissable, ils l'ont partagé en cinq catégories ou bases (གཞི) qui servent de guides à la connaissance. Ce sont : 1) la visibilité ou le roupa; 2) le principal (གཙོ་བོ ou l'âme); 3) ses compagnes ou les apparitions de l'âme; སེམས་འབྱུང ; 4) la casualité ou les actions non correspondantes (Çançkara) et 5) le simple[1]. Ils ont regardé comme existant ou créé

---

[1] Il est visible que cela est un nouveau système qui a été mis à la place des cinq anciens çkanda qui ne s'étaient pas fait voir plus satisfaisants, et

réellement (རྫས་གྲུབ) tout ce à la place de quoi on ne peut pas mettre un autre indépendant, ou : tout ce qui entre dans la conception, tout ce qui a un sens (དོན་བྱེད་པ), (ce qui serait opposé à ceci, par exemple, les cornes d'un lièvre, ou ce qne l'on ne peut se représenter), est une substance (དངོས་པོ) ou une matière (རྫས); ainsi c'est l'idée même abstraite. Mais outre cela quelques Vaïbachika ont adopté deux formes du reconnaissable: le réel et le nominal (རྫས་བཏགས་པ་གཉིས), et dans ce cas ils ont rapporté au premier tout ce qui est existant dans l'absolu, et au second, ce qui est dans la vérité subjective. 272

Au simple, et conséquemment à ce qui existe absolument, à ce qui est reconnu réel, les Vaïbachika ont ajouté le ciel et deux espèces de Çamapatti, et l'on dit des Vaïbachika de Magada qu'ils ont aussi ajouté ici le Tattvata (l'essence དེ་བཞིན་ཉིད); ils ont regardé le corps de Chakeiamouni comme le corps d'un mortel ordinaire et, même après cela, comme il avait remporté la victoire sur les démons, c'est-à-dire qu'il s'était fait Boudda, son corps fut estimé comme celui d'un homme; seulement ils disent qu'à ce moment Boudda se serait (comme) trouvé dans le Nirvana avec un reste, et que ce n'est qu'à la mort qu'il est passé dans ce qui est sans reste, état dans lequel son corps et ses sens (ཐེམ་རེག) ont terminé leur existence pour les siècles. Ils ne font consister la divinité de Boudda que dans le non-besoin d'apprendre (མི་སློབ་ཆོས) et ils l'ont vue en lui, comme dans le représentant (རིག་བྱེད) d'un protecteur (charana)[1].

---

l'apparition du deuxième et troisième terme fait déjà allusion à la connaissance du système de Çankeia.

[1] Comme simples, ces idées sont encore comparables à celles des Makhaianistes. Et pourquoi donc, par exemple, rejettent-ils le corps humain de Boudda? — Parce que dans cette circonstance l'effusion de son sang ne devrait pas être comptée comme un péché mortel.

En admettant tout ce qui est simple comme éternel, les Vaïbachika ont regardé tout ce qui est composé comme instantané, comme n'ayant pas le contenu[1], comme ce qui pourrait servir de soutien (གཞི་བྱེད་པ་མེད); d'après cela, le monde ne peut être sans l'œuvre d'un autre créateur (Ichvara, etc.); en un mot, tout ce qui est composé par la réunion des causes, sous quelque aspect qu'il soit présenté, est instantané, n'existe que dans la minute de sa naissance. Mais cette opinion, comme on le voit, a déjà été développée par les docteurs (བློ་དང་ལྡན་པ) de Cachemire, qui dans la suite sont devenus, à ce qu'il paraît, les représentants de tous les Vaïbachika[2].

LES ÇAOUTRANTIKA.

L'individualité caractéristique des Çaoutrantika consiste en ce qu'ils ont poussé jusqu'à la subtilité l'idée du non-moi indivisible. Cette dénomination leur a été donnée parce qu'ils ont fondé leur système sous la conduite (ཚད་མ) ou sur les prin-
274 cipes des Çoutra, tels que : Chadmonkha (སྒོ་དྲུག་པ c'est-à-dire à six portes) Areiabadratchareia (བཟང་པོ་སྤྱོད་པ) et d'autres(?). Ces Çoutra sont pris par eux à la lettre; ils les appellent encore:

---

[1] བདག་གི་སྡོང ou བདག་པོ་མེད ici ce n'est pas ce qui est le *non-moi* et cela signifie littéralement : n'ayant pas de dominateur.

[2] གྲུབ་མཐའ f. 35.

expliquant par des exemples (དཔེ་སྟོན་པ), parce qu'ils se sont distingués dans leur habileté à fortifier leurs opinions par des exemples. Mais ces dénominations que l'on rencontre aussi dans les écoles des Vaïbachika, ne représentent pas, selon l'opinion de l'auteur, les seules et mêmes choses, parce que, d'après les paroles d'Avalokitavrata (སྤྱན་རས་གཟིགས་བརྟུལ་ཞུགས), les derniers n'ont pas reconnu l'idée subtile sur le non-moi [1].

On divise les Çaoutrantika en deux écoles : ceux qui suivent la signification littérale de leurs Çoutra (ལུང་གི་རྗེས་འབྲང) et ceux qui en suivent le sens (རིགས་ཀྱི་རྗེས་འབྲང); les derniers se tiennent à cela seul que, dans les Çoutra et dans l'Abidarma à sept membres (སྡེ་བདུན) des Vaïbacheia, on est d'accord avec le bon sens ou avec les conclusions de la raison. Quelques-uns encore (nommément le Tbibétain Tchoï-rdje Geiane vzangbo) disent que les Çaoutrantika sont divisés en trois catégories touchant la doctrine sur la forme (རྣམ་པ) de la connaissance, c'est-à-dire que, selon les uns, le comprenant et le compris se présentent en quantité égale, (གཟུང་འཛིན་གྲངས་མཉམ་པ) ou que chacun séparément ne représente que *la moitié d'un œuf entier* (སྒོ་ང་ཕྱེད་ཚལ) ou que chaque variété dans les formes se représente comme étant sans différence (སྣ་ཚོགས་གཉིས་མེད). Cependant ces trois
manières qui ont été particulièrement développées par les Yogat- 275
chareia, et qui vraisemblablement leur ont été empruntées par les Çaoutrantika, ne sont pas citées en entier dans le Madeiamakalankara (དབུ་མ་རྒྱན , œuvre de Chantarakchita ཞི་བ་འཚོ Dandjour B. ས), quoique Geiane-vzangbo s'y réfère aussi ; on ne parle là que de la première et de la troisième manière comme ayant été connues des Çaoutrantika. La signification de ces trois doctrines sur le rapport de la connaissance aux objets est la sui-

[1] གྲུབ་མཐའ f. 99.

vante : quand, par exemple, nous représentons teint en couleur bleu foncé un objet bleu foncé (སྔོན་པོ་དང་ཀྱབ་པའི་རྫས་གཅིག) alors autant il existe en lui de notions diverses sur l'objet bleu foncé, par exemple, qu'il est créé, qu'il n'est pas éternel, autant se réfléchissent aussi de formes dans ce qui comprend l'objet ou qui le juge (རང་འཛིན་ཡུལ་ཅན, c'est-à-dire dans la raison ou dans l'intellect); il en est ainsi quand nous regardons du bigarré, autant il y a de couleurs en lui : le bleu foncé, le jaune, etc., toutes se réfléchissent ou s'engendrent dans le sens de la vue (མིག་ཤེས) ou dans l'intellect (རྣམ་ཤྲིན) qui est transformé en ce bigarré. C'est ce qui s'appelle la quantité égale du sujet et de l'objet. D'autres disent que, si nous nous représentons un objet bleu foncé, excepté le bleu foncé, rien n'entre dans la forme de notre *perception*, pas même qu'il a été créé, qu'il n'est pas éternel, etc.; ainsi pendant que nous regardons le bigarré, il ne nous représente rien de bleu, de jaune ou d'une autre couleur, mais seulement le bigarré, et ce n'est que cette forme seule que reçoit le sens de la vue; cela s'appelle *le partage de l'œuf en deux*. Selon d'autres, pendant que nous nous représentons un
276 objet bleu foncé, autant sont contenus en lui d'autres attributs, c'est-à-dire qu'il est créé, etc., autant de son côté il se présente d'autres attributs dans l'objet, mais ce même objet (c'est-à-dire l'intellect) ne se manifeste pas exactement en autant de formes, et il prend seulement la forme bleu-foncé; ainsi, par exemple, pendant que nous regardons du bigarré (རྣམ་པ་ཀཏར), quoique l'objet se représente en bleu foncé, en jaune et en d'autres couleurs, cependant cette quantité ne se reproduit pas dans le sens de la vue, et elle se présente seulement sous la forme du bigarré. Cela s'appelle *la variété privée de différence*.

Les Çaoutrantika n'ont reconnu ni le réel comme les Vaïbachika, ni l'Alaia et les aveuglements de l'âme comme les Yogat-

chareia, ni le vide (གཞན་སྟོང), comme les Madeiamika. Ils ont renfermé tout ce composé dans cinq Çkanda, et ils ont admis une quantité de formes du simple; c'est-à-dire tout ce qui a une dénomination générale(སྒྲ་སྤྱི) ou un intellect (དོན་སྤྱི); le passé, l'avenir, le vide et le non-moi, les deux espèces de vérité de la souffrance, toutes les quatre formes de la vérité Niroda, en un mot, tout ce qui existe immatériellement (དངོས་མེད་དུ་གྲུབ་པ) est simple[1].

Aux autres classes d'Areia qui se trouvent chez les Vaïbachika, les Çaoutrantika ont ajouté deux espèces de Prateieka. [ce qui est conséquemment, comme nous l'avons dit, une nouvelle introduction de leur part; chez les Vaïbachika on ne fait pas mention des Prateieka][2]. Boudda, simple mortel dans ses premières renaissances, ne devient Boudda que dans sa dernière renaissance; quelques-uns (les Çaoutrantika) ne lui ont attribué qu'une 277
roue de la prédication: la doctrine des quatre vérités; les autres, trois. Le Nirvana définitif de Boudda a consisté dans l'anéantissement de l'existence de l'esprit et du corps, semblablement à une lumière éteinte. Voilà comment cela est décrit dans un fragment provenant des livres canoniques de l'école Tamrachatiia (གོས་དམར་སྡེ), conséquemment elle s'est aussi métamorphosée en Çaoutrantika: « de même une lampe qui s'éteint tout « à fait n'appartient plus (littéralement : n'est pas partie) ni à la « terre, ni au ciel, ni à aucune région du monde; elle a terminé « sa courte existence, parce que l'huile a tari. Il en est de même « de Boudda, etc. » A côté de cela, on remarquera que pour distinguer le Nirvana de la notion qu'en ont les sectes Lokaiatana,

---

[1] གྲུབ་མཐའ f. 99 et suivantes.

[2] Les mots entre deux crochets sont supprimés dans la traduction allemande.

il a été dit qu'il n'appartient, ni à la terre, ni au ciel; et pour le distinguer du Nigranta et des autres, il a été ajouté « ni à aucune « région [1]. »

EXAMEN DE LA DOCTRINE DES ÇAOUTRANTIKA EN PARTICULIER.

a) Chaque substance (དངོས་པོ) est une instantanéité (སྐད་ཅིག་མ). Les Vaïbachika ont partagé les substances en éternelles et non-éternelles, et quoiqu'ils aient rapporté aux dernières tout ce qui est composé, ils ne les ont cependant pas nommées instantanées (mais seulement non éternelles). Les Çaoutrantika disent donc: chaque substance, comme composée d'une réunion de causes (d'ingrédients) est une instantanéité, parce qu'elle n'existe qu'au moment de la naissance (c'est-à-dire l'existence de la substance est la série des moments de la naissance). On ne peut pas séparer en elle le caractère (ངོ་བོ) de la naissance, du caractère de la
278 destruction; si l'on dit qu'un objet est né dans le premier moment et qu'il existe dans un autre (ou un second), cela signifie qu'il n'est jamais détruit, parce qu'il est né dans le premier moment et qu'il existe (གནས) dans le second; conséquemment la naissance ainsi que l'existence doivent être unies dans le premier moment ainsi que dans le second. On pourrait admettre que la cause qui a créé le sujet au commencement, l'a formé stable (éternel), mais qu'il n'était pas détruit dans la suite par une (autre) cause destructive; cependant si au commencement il a été créé indestructible, cela signifie que rien n'est en état de le détruire, parce que de temps immémorial il existe indestructible. Voilà leur syllogisme (སྦྱོར་བ ou རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག);

---

[1] Ibid. 103.

tout ce qui va s'anéantissant pendant un temps, est tout de suite dans ce même temps déjà non existant, comme, par exemple, un objet dans le dernier moment de son existence; (absolument ainsi) sont le roupa et autres qui sont (déjà) revêtus du caractère de l'anéantissement dès le temps de leur naissance [1].

b. Rapports avec d'autres écoles et littérature de celles-ci. Les Çaoutrantika affirment que les sept parties du Vaïbacheïa, non-seulement ne sont pas la parole de Boudda, mais encore qu'elles ont été composées non par de saints hommes mais par de simples mortels; ils donnent pour raison de cela les idées de la doctrine qui y sont renfermées; par exemple, sur l'éternité et sur la réalité du ciel, etc., etc. Ils ont dit que l'Abidarma ne forme pas un Pitaka particulier, mais qu'il faut en chercher la doctrine dans les ex-
pressions de fragments semés çà et là dans des Çoutra et dans 279
le *Vinaia*, là où l'on parle des signes généraux et des signes particuliers. Dans la suite, les Çaoutrantika n'ont pas rejeté l'authenticité des Çoutra du Makhaiana, ils ont seulement dit qu'il faut les comprendre dans un sens emprunté [2].

c. Doctrine sur les Monades et le roupa. Les Chravaka ont admis en général les monades qui n'ont point de parties (རྡུལ་ཕྲ་རབ་ཆ་མེད); d'après l'opinion du maître Çangarakchita, (དགེ་འདུན་བསྲུང་) ces monades ne s'attachent pas l'une à l'autre, mais, en laissant entre elles un intervalle, elles s'entourent réciproquement l'une l'autre pour former un corps; selon les paroles de Tzzouneba, (བཙུན་པ) quoique rien n'empêche qu'il n'y ait pas d'intervalles entre elles, il est mieux d'admettre qu'elles ne se touchent pas l'une l'autre; d'autres maîtres ont dit qu'il n'y a ni contact ni intervalles, mais que les mona-

[1] Ibid. f. 104.
[2] Ibid. f. 105.

des (qui figurent le corps) se trouvent en contiguïté (འདབ་ཆགས་པ). Outre cela l'auteur conclut, d'après les récits qui soot parvenus sur le conflit eotre les Çaoutrantika et les Yogatchareia, que (au moins quelques-uns) ceux qui ont suivi l'opinioo des Çaoutraotika ont accepté la monade composée de parties (ཆ་བཅས); mais, dans tous les cas, tous disent que la mooade est quelque chose qui n'est pas partagé (བསལ་དུ་མེད་པ non séparé en morceaux), et que, si on le partage, il s'anéantit. D'après les paroles de l'Abidarmaçamoutchtchaia, (མངོན་པ་ཀུན་བཏུས) quoique le corps ou le roupa se forme de la réunion
280 des monades, on doit comprendre ces mooades comme quelque chose d'iocorporel; ceci est la division la plus fioe que l'on puisse s'imaginer. La monade est la 2401[e] partie de la poiote d'un cheveu, ou la septième partie d'un atôme. Eo géoéral tous les systèmes bouddiques admettent également qu'il n'y a pas de forme moindre que celle-ci, et qu'elle ne se fend ni ne se partage; seulement ils ne sont pas d'accord entre eux sur cela: la monade est-elle formée de parties ou ooo, et, outre cela, quoique (dans le premier cas) l'on dise aussi que la monade est formée de huit éléments (རྡུལ་རྫས་བརྒྱད་འདུས), c'est-à-dire qu'elle a huit côtés, personne ne dit que ce soit un enchaînement, (བསགས་རྡུལ) parce qu'il n'y a point d'autres monades qui l'auraient composée (རང་རྩོམ་བྱེད), et que la notion sur la monade, comme une réalité, (རྫས་རྡུལ) serait une opioion des Tirtika. Cela est dit ainsi par Boumicena (ས་སྡེ): quoique la monade ait aussi des parties, elle n'est pas composée et ayant des parties[1].

Les Çaoutrantika ont dit que l'organe (de la vue ou l'œil) n'est pas la mesure de ce qui est visible, parce que ce qui est matériel ne peut juger d'un objet, n'a pas la compréhension(བསལ་རིག),

---

[1] Ibid. f. 107.

mais le Vidjnana (la connaissance) de l'œil comprend seul l'objet ; à l'objection que, dans ce cas, on pourrait voir les objets qui se trouvent derrière un mur, ils répondent que cela ne s'ensuit pas du tout, parce que, quand les objets sont cachés, il ne naît pas une connaissance oculaire ; mais cela ne peut pas cependant être absolu (comme l'affirment les Vaïbachika) parce que nous 284
voyons les objets à travers un verre, une fiole, une pierre spéculaire, au travers de l'eau ; la connaissance oculaire ne naît pas seulement là où il y a obstacle à l'illumination (སྣང་བ) de l'objet.

d). *Doctrine sur le non-réel* (རྫས་མེད) *et le nominal* (བཏགས་པ). Les Vaïbachika ont admis comme quelque chose de réel (རྫས་ཡོད) et d'existant séparément les unes des autres, les quarante-six espèces d'apparitions de l'âme. Parmi les Çaoutrantika, Battopama (བཙུན་པ་དཔེ་ཅན) a regardé seulement comme réelles et indépendantes la sensation, la représentation et la pensée (ཚོར་འདུ་སེམས་པ་གསུམ), et le *respectable* Bouddadeva (བཙུན་པ་སངས་རྒྱས་ལྷ) y a ajouté le toucher et la représentation (ཡིད་བྱེད) ; toutes les autres apparitions sont regardées comme une partie de l'âme et ils ont admis que l'âme et ses apparitions sont une même chose (རྫས་གཅིག) .Le maître Çhrilaba (དཔལ་ལེན) a appelé nominal tout ce qui est simple, et pareillement tous les çançkara qui ne sont pas correspondants, mais il a appelé réel le roupa et la connaissance (གཟུགས་ཤེས), l'esprit et la matière. Cependant il ne s'ensuit pas que le nominal soit faux (ཀུན་རྫོབ) ; ce qui est seul vrai c'est que le réel existe absolument (དོན་དམ་དུ་གྲུབ་པ) ; le passé et le futur sont comptés dans le nominal qui se distingue du réel en ce que l'on ne peut pas le montrer isolément (ཡན་གར་དུ) comme nous montrons le roupa ou la sensation...... (voilà ceci, voilà cela),

282 ni en montrer la destination (ལས l'état,) comme quand nous disons : l'œil est destiné à cela, etc., etc. Le non-substantiel (དངོས་མེད) est la négation (དགག་པ) dans laquelle la substance est mise à côté de la négation (བཀག་ཆ་ལ་འཇོག).

e. De la forme de la connaissance reçue par les organes. (དབང་ཤེས་རྣམ་ལྡན) Les Vaïbachika ont dit que la notion qui naît (c'est-à-dire qui est procurée) par les organes (དབང་སྐྱེས་བློ) n'a pas de formes et que sans elles le sentiment peut en réalité comprendre tout ce qui est composé d'atômes. Mais les Çaoutrantika, et tous les autres systèmes avec eux, s'efforcent de démontrer surtout que le sentiment (la connaissance organique) prend une forme; de là il est (soi-disant) facile de démontrer que la connaissance par lui éveillée devient forme (རྣམ་-བཅས). Ils disent que l'on ne peut représenter clairement un objet sans la forme parce qu'il n'a pas en soi-même la propriété de s'éclairer, (གསལ་བའི་ངོ་བོ) autrement le bleu foncé etc., etc., se présenterait distinct et sans participation de la connaissance. Ainsi, ce qui éclaire l'objet, c'est la connaissance. Les Çaoutrantika ne diffèrent des Yogatchareia et des Madeiamika que sur ce qui contient le principe de cette illumination. Ils admettent qu'il se trouve en dehors (de nous) c'est-à-dire dans les monades, mais les autres rejettent l'existence du principe du dehors. Tous les bouddistes qui admettent la forme acceptent unanimement que, si l'on regarde un verre dont l'autre côté est couvert de rouge, on voit aussi bien le verre que la couleur; les Çaoutrantika (le maître Bodibadra) disent que d'après cela le verre même entre dans la conception par son propre être, (རང་དངོས་ནས) et la couleur y rentre par la réflexion (གཟུགས་བརྙན); de cette manière nous saisissons (tout à coup comme deux espèces différentes) la notion, et même, outre cela, que l'apparition de la réalité (c'est-à-dire du verre) devient une forme ex-

clusive de la connaissance; le principe de ce que la connaissance se montre dans la forme et dans la couleur, réside dans la propriété des atômes réunis (des couleurs?); cette opinion diffère de l'opinion des Yogatchareia en ce qu'elle ne démontre pas (comme la dernière) qu'il n'y a pas de roupa sans le Vidjnana; cependant il ne faut pas oublier que quoique l'on admette la possibilité de juger (peser une notion དོན་འཇལ) s'il y a une forme, personne n'admet que le Vidjnana soit changé (བསྒྱུར་ལྡན་པ) par la forme de la notion. On admet cette forme de la connaissance de trois manières différentes: parmi ceux qui suivent le sens, les uns acceptent qu'elle exprime une quantité, et d'autres, que chaque variété en elle est sans différence. Quelques-uns même des Çaontrantika qui suivent l'explication littérale, admettent que ce qui est varié entre dans cette forme graduellement l'nn après l'autre (སྣ་ཚོགས་རིམ་འབྱུང). La dernière opinion se fonde sur les déductions suivantes: l'unique, la connaissance qui n'est pas variée (c'est-à-dire la représentation d'un seul objet) ne peut avoir plusieurs formes; quand nous examinons un tableau étendu devant nous, autant se présentent d'aspects en lui, autant de
formes doivent apparaître dans notre conception, sans cela nous 283
ne pourrions concevoir le tableau tel qu'il est, parce que les formes qui y correspondent ne seraient point entrées dans notre conception; mais s'il entre (dans notre conception), une certaine quantité de formes variées, cela signifie qu'il s'est manifesté autant de connaissances différentes. Ce n'est pas comme le disent ceux qui admettent la quantité égale des formes, que, soi-disant dans un même temps peuvent entrer dans la connaissance diverses espèces de formes qui appartiennent à l'œil, à l'oreille, etc., etc.; l'entrée en un seul et même temps d'une quantité de formes de la même espèce, par exemple, de quelques couleurs, (du bigarré) indiquerait que la connaissance n'est pas concentrée sur

un seul but, mais qu'elle est dirigée sur plusieurs. D'après cela ceux qui affirment la non-différence (l'unité) de la connaissance, disent qu'il n'y a point de contradiction, s'il y a beaucoup de formes dans une connaissance, (et cet auteur donne la préférence à cette opinion). Ceux qui reconnaissent la progression disent que les formes entrent dans la conception les unes après les autres, et, quoiqu'il paraisse qu'elles entrent subitement, c'est une illusion qui provient de la rapidité de l'action d'entrer, pareillement à une flèche qui pénètre (en apparence subitement) toutes les huit pétales de la fleur Outpala, ou comme un cercle de feu que nous voyons décrit par des brandons; ils disent que toutes les autres opinions contredisent la parole de Boudda qui a dit que le Vidjnana des êtres est *une série de torrents.*

f. Les Çaoutrantika rejettent la contemporanéité, reconnue par les Vaïbachika, de l'existence des causes et des effets, afin que, dans ce cas, ce qui produit et ce qui est produit ne doivent pas être une seule et même chose, et conséquemment qu'il n'y ait pas les actes de la naissance; ou : la contemporanéité n'exige pas que l'un ait produit l'autre; généralement s'il n'y a rien (de produisant), cela signifie : (rien) ne peut naître; si même (cela) se trouve en
285 communauté, alors la naissance sera quelque chose de temporaire (non exactement dans les conditions du temps, ou : elle peut naître dans tous les temps). Les Çaoutrantika tirent de cela la conclusion suivante : ce qui d'abord n'a point eu une force, n'est pas non plus applicable dans la suite, et ainsi toutes les causes existent avant (les effets). Cette opinion est commune aux Yogatchareia et aux Madeiamika, mais les Çaoutrantika appliquent la différence du temps aux causes et aux effets dans les rapports entre ce qui est compris et la conception (གཟུང་འཛིན); le premier est nommé par eux la cause, de laquelle dépend la forme des seconds, et, comme ils diffèrent entre eux pour le temps,

alors d'après cela la cause est le lieu (ཡུལ) et l'effet est ce qui est local (ཡུལ་ཅན).

g. Les Vaïbachika ont admis que les Arkhata et d'autres vocations inférieures peuvent, dans leur perfectionnement, être de nouveau abaissés au rang de Çrotapanna, mais les Çaoutrantika disent que cela n'arrive pas à un seul saint, appartînt-il aux Vaïbachika ou aux Çaoutrantika : les Çaoutrantika ont admis que le même personnage devient d'abord Çrotapanna, comme Vaïbachika, et ensuite, comme Çaoutrantika [1].

h. Les Çaoutrantika, comme tous les Khinaianistes, ont admis qu'on peut devenir Boudda dans le Djamboudvipa ; mais outre cela ils disent qu'eux et les Chravaka de Cachemire ont admis dans Boudda dix forces qui lui ont été aussi attribuées par la doctrine du Makhaiana [2]. Le Kocha mentionne aussi les dix-huit propriétés distinctives de Boudda, en comprenant cependant là-dessous les dix forces, quatre intrépidités, trois espèces de mémoire, et une grande compassion [3]. Les Çaoutrantika, qui, comme on le voit, n'ont pas admis dans Boudda le Çambogakaia ou le corps de la béatitude, ont introduit le Darmakaia, ce 286
qui paraît en général n'avoir pas été connu par les Vaïbachika, à en juger d'après leur doctrine sur Boudda, que nous avons vue plus haut ; il paraît en général que l'on doit admettre avec les Çaoutrantika l'introduction d'une quantité de Boudda dans la mythologie bouddique ; nous trouvons qu'ils ont dit que tous les Boudda sont égaux entre eux en dignités, en Darmakaia, en actions à l'avantage des êtres animés, mais qu'ils se distinguent par la prolongation de la vie, par la caste, par la

[1] Ce paragraphe n'existe pas dans la traduction allemande.
[2] La traduction allemande dit : « du Khinaiana. »
[3] གྲུབ་མཐའ f. 114.

grandeur du corps, (ce que nous trouvons constamment dans les Agama).

LE MAKHAIANA, LES YOGATCHAREIA.

D'après l'idée généralement adoptée dans le Thibet, la secte des Madeiamika a précédé celle des Yogatchareia, mais ceux qui ont composé les Ciddanta disent qu'ils ne les expliquent pas dans l'ordre historique afin d'en terminer avec les sectes qui n'avaient pas entièrement compris le sens de la doctrine de Boudda. En effet, la doctrine de Madeiamika s'appuie sur les Çoutra des Paramita et sur d'autres qui ont été composés selon leur esprit, tandis que les Yogatchareia puisent leur doctrine à la source des Çoutra dans lesquels on juge déjà de la doctrine des Paramita. Outre cela personne ne conteste que Nagardjouna, que les Madeiamika honorent comme leur chef, et qui a publié et expliqué les Paramita, a vécu bien longtemps (300 ou 200 ans)
287 avant Areiaçanga qui en a suivi l'exemple en publiant des livres sans les noms de Boudda et en les expliquant dans le sens qui établit la base du système des Yogatchareia. Mais si nous n'avons pas douté de l'authenticité d'une grande partie des œuvres de Nagardjouna, alors, d'accord avec l'assurance de ces mêmes Madeiamika, nous ne doutons pas que son école fut bientôt oubliée ou qu'au moins elle fut obscurcie par l'éclat des Yogatchareia, et qu'elle ne fut rétablie que par les maîtres suivants (Bouddapalita etc., etc,). Ceux-ci se seraient mis à les examiner dans l'ordre

actuel, parce que les Madeiamika se regardent comme des nouveaux, et dans ce cas ils ne contestent pas que leur origine est plus récente que celle des Yogatchareia. Outre cela, si les Madeiamika ont compris et expliqué complétement de même la doctrine des Paramita, tout cela est entré en graude partie dans l'intégralité de leur système pour baser le développement du système des Yogatchareia; ils ont effleuré beaucoup de questions, ils sont entrés en discussion sur plusieurs autres, uniquement parce que le discours roulait sur tout cela chez les partisans d'Areiaçanga. Si la doctrine des Paramita a été pleinement exprimée dans le système des premiers Madeiamika, c'est qu'ils ont encore regardé la religion de Boudda à travers le prisme des trois Yana, tandis que les Yogatchareia l'avaient divisée par la doctrine des trois périodes, ce que les Madeiamika suivants acceptèrent aussi. En général, nous pouvons regarder les Yogatchareia comme ayant élaboré tous les codes attribués à Boudda, depuis le point où se sont arrêtés les Çoutra les plus anciens, sans excepter une partie des Tantra, parce qu'il y avait seulement dans l'idée que le monde entier est une *production de la pensée*, que le mysticisme pouvait s'étendre, lui qui promettait à cette pensée de métamorphoser le corps, dans lequel elle était renfermée, en l'éclat de la Divinité. Mais l'idée capitale des Yogatchareia, ou la doctrine de l'Alaia qui n'a pas eu de commencement et de l'âme qui de temps immémorial est aveuglée, a été tout de suite et en entier empruntée aux doctrines étrangères comme un développement historique de méditations qui 288
étaient conservées dans une source non explorée de la pensée bouddique; cette pensée leur est tellement étrangère qu'il lui a fallu accuser de mensonge tous les autres systèmes, pour qu'elle se plaçât dans les rangs de la doctrine bouddique. Le Madeiamika au contraire, est tout prêt à s'entourer de ce qu'on

attribue à Boudda; il est le vrai type du mendiant qui n'examine jamais ni qui lui donne ni ce qu'on lui donne; c'est le kho-chane ou Lama qui accomplit avec zèle la cérémonie des funérailles ou de la pénitence (de l'expiation des péchés) sur tous ceux qui l'invitent à le faire.

Les Thibétains donnent quatre dénominations du système que nous analysons parmi lesquelles nous en connaissons deux en sanscrit, c'est-à-dire les Yogatchareia (proprement les Yoga (རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ) ceux qui s'occupent du Yoga, et les Vidjnanavadina (ceux qui reconnaissent le Vidjnana (རྣམ་ཤེས་སྨྲ་བ) ; mais nous n'avons pas osé rétablir de nous-même des dénominations encore plus ordinaires : ceux qui reconnaissent seulement
289 la pensée (སེམས་ཙམ་པ), ce qui se rencontre souvent aussi en chinois : *vei chi Tchittamatra ?*) et ceux qui reconnaissent la conception (རྣམ་རིག་པ), et d'après cela nous avons adopté pour règle, au lieu de leur donner ces noms, de les appeler idéalistes. On explique de différentes manières la parole des Yogatchareia (ou des Yoga): d'après les paroles d'Areiaçanga dans le Makhaianaçangrakha (ཐེག་བསྡུས D. B. ཞི) celui qui est fort dans le *Yoga* (la contemplation) peut, par la force de ce Yoga, faire entrer dans son âme la véritable nature de tout ce qui existe; ou : ils se nomment ainsi parce qu'ils sont en état de se conformer à la doctrine qui est expliquée dans le Çoutra sur le Yoga dans le Bodiçatvaboumi (D. T. ཞི); selon d'autres, parce qu'ils vont au delà des limites de la mer de la pensée (བློ qui cependant est prise, d'après l'explication, dans le sens de la raison), c'est-à-dire ils passent au delà (ils se séparent) de tout ce qui est reconnaissable, ou ils ne craignent aucun danger sur la mer de la pensée. La dénomination de Vidjnanavadina leur a été donnée visiblement parce qu'ils ont regardé le livre (གཞུང)sur le Vidjnana comme le seul profond et étant sans prix. On les appelle

idéalistes parce qu'ils soutiennent que les trois mondes n'existent véritablement que dans la pensée (c'est-à-dire dans l'idée), que le corps et ce qui lui a été donné ne sont que l'idée (རྣམ་རིག de ce qui est jouissant, ou que tout ce qui est composé est la substance(རྫས) des neuf idées, et que tout ce qui est reconnaissable est leur élément (བདག་ཉིད)[1].

Les Yogatchareia se partagent (de même que les Çaoutrantika): Il y a ceux qui reconnaissent l'autorité du texte ou qui suivent de la manière la plus positive le livre Yogatchareiaboumi (D. ཛེ), et ceux qui se dirigent par le sens, en se tenant à l'Abidarmaçamoutchtchaia (མངོན་པ་ཀུན་བཏུས D. ཤི) et aux sept traités de logique. Outre cela quelques-uns partagent ainsi les Yogatchareia: il y a ceux qui reconnaissent la vérité, (རྣམ་བདེན) et ceux qui reconnaissent la fausseté (རྣམ་རྫུན) de notre connaissance sensitive, et, d'après d'autres, ces deux subdivisions se rencontren dans chacune des divisions mentionnées plus haut. D'après les paroles de Bodibadra (བྱང་བཟང), on doit regarder Dignaga comme le maître de ceux qui ont accepté la vérité, 290
et Areiaçanga, comme le maître des seconds; outre cela, les commentateurs: Darmakirti, Chantideva, et Chakeiamitra (ཀླུ་ཤྲཱ ཀ་གཉེས) apparteuant aux premiers, et Alamkaraoupadeiaia, (རྒྱན་མཁན་པོ) aux seconds et outre cela à leur nouvelle subdivision, aux purs (དྲི་མེད); tandis que Darmottara (ཆོས་མཆོག appartient aux Yogatchareia qui admettent la souillure et la fausseté de notre connaissance (རྣམ་བརྫུན་དྲི་བཅས). Ceux qui admettent la vérité de la notion, de leur côté se subdivisent ainsi: 1) Ceux qui admettent la quantité égale, 2) ceux qui admettent la condition des moitiés (d'un œuf) et 3) la similitude de la conception avec l'objet qui entre en elle; les premiers de ceux-ci se

---

[1] ཀྲུབ་མམ f. 119.

partagent encore en deux espèces: ceux qui admettent huit espèces (ཚོགས), de Vidjnana, et ceux qui n'en admettent que six, mais ceux qui reconnaissent la similitude admettent six Vidjnana ou n'en admettent qu'un seul. Ceux qui ont accepté la fausseté de la conception, outre la division désignée en purs et en impurs, se partagent encore en quatre espèces par rapport à l'acception du Vidjnana: c'est-à-dire ceux qui reconnaissent ou huit, ou six, ou un, ou neuf espèces de Vidjnana.

Remarquons encore que la dénomination de Madeiamika n'appartient pas en propre à une seule école connue du Makhaiana, mais que les Yogatchareia se l'attribuent aussi, et si nous avons accepté cette dénomination comme partielle, nous n'avons suivi en cela qu'une habitude adoptée par les Thibétains; il arrive aussi que les Madeiamika appellent Yogatchareia ceux qui recon-
291 naissent la substance (དངོས་པོར་སྨྲ་བ), et que les derniers donnent aux premiers l'épithète de *ceux qui rejettent l'être* (ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་སྨྲ་བ)[1].

Nous allons maintenant avancer dans l'exposition des opinions des différentes écoles du Makhaiana, mais nous ne pouvons pas espérer être intelligible dans la suite, si nous ne donnons pas préalablement une idée des points fondamentaux sur lesquels se fonde cette école dans ses déductions. Elles sont renfermées dans la réponse à cette question : qu'est-ce qui est reconnaissable et qu'est-ce que la connaissance; c'est le sujet et l'objet qui réciproquement changent de place, c'est-à-dire ce qui est reconnaissable, entrant dans notre conception, se transforme en celle-ci même, et ensuite cette même conception devient alors de nouveau un objet que l'on doit encore évaluer. La solution de ces questions est contenue dans l'explication des dogmes

---

[1] Ibid.

sur les trois signes caractéristiques et sur les deux vérités. On peut dire que dans les premiers se trouve discuté tout ce qui est soumis au jugement, sans excepter la conception ou l'idée; dans les seconds, ces mêmes éléments de notre connaissance sont analysés dans leur signification intérieure. Les trois signes distinctifs (Trini Lakchanani) sont Parikalpita [1], Paratantra [2] et Parinichpanna [3]. Parikalpita est la présupposition ou l'erreur; telle est la conception des êtres animés qui ne comprennent pas que tout est vide d'après la vraie existence de ce qui n'existe
pas; de manière que tout ce qui n'a pas de signes particuliers 292
n'existe que nominalement, en un mot, tout ce qui, par notre pensée, est attribué à un objet. Cette présupposition peut être double : ou c'est la présupposition de ce qui en général n'est pas existant, comme par exemple le *non-moi*, ou c'est la présupposition de ce qui est apparent, comme par exemple tout ce qui est extérieur; tout cela est du mirage Paratantra est quelque chose de dépendant, qui ne subsiste pas par soi-même; c'est ce qui sert de base à l'erreur ou Parakalpita, tel est chaque raisonnement faux, telle est l'âme, tels sont les sens et la connaissance intérieure. Tout ce qui est existant est une réunion d'ingrédients qui n'ont pas leur propre nature, et qui pour cela se nomment dépendants d'un autre (Paratantra). Le mirage est Parikalpita, et ce qui en montre l'agitation est Paratantra; les rayons allongés du soleil qui sont visibles à travers des fissures, la réflexion dans un miroir, le fatamorgana peuvent servir à éclaircir de quelle manière la supposition peut naître près de la certitude; de quelle

---

[1] ཀུན་བརྟགས ch. biane tzzi tzzui cine.

[2] གཞན་དབང ch. i ta tzzui cine.

[3] ཡོངས་གྲུབ ch. youane tchene tzzui cine.

manière, en dehors de la pensée, se font voir les objets, l'apparition de l'âme, la récompense des œuvres. Parinichpanna est complétement formé ou achevé; c'est l'être immuable réel non transporté, qui, en même temps que tout cela, compose le but du voyage; c'est : le suprême dans le bien, l'absolu; par là ce peut être seulement ce qui entre dans l'esprit comme non frivole et non aveuglé, tel que le *non-moi* ou le vide considéré sous ses (douze) aspects différents; tel est le regard lucide qui ne se trompe pas dans le mirage, tel est le ciel [1], qui ne présentant aucun obstacle et n'étant pas accessible au toucher, remplit par lui-même toute l'étendue. C'est ainsi que Parinichpanna est ce qui est commun à tous les objets.

Tous ces termes ont été introduits pour la première fois par l'école des Yogatchareia. Touchant les deux vérités, leur déno-
293 mination se fait déjà voir dans le Khinaiana; c'est Paramartaçateia (དོན་དམ་པའི་བདེན་པ) et Çamvritiçateia (ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ) ou la vérité absolue et la vérité subjective. Les Vaïbachika et les Çaoutrantika, qui se sont attachés au texte, ont compris sous le mot Çamvritiçateia tout ce qui, dans sa formation, a été soumis à la destruction (བཅོམ) ou à l'épuisement, ou ce en quoi l'intelligence ne porte pas la précédente notion quand cela se change (བློས་ཆོས་གཞན་གསལ་ན). C'est l'enveloppe à travers laquelle on retrouve la signification propre de l'objet, son être, comme par exemple, un gobelet cassé en éclats ou la senteur de l'eau; ici la notion sur le gobelet ou sur l'eau (formée d'abord dans l'intelligence) devient comme cassée (abl-

---

[1] Note de la traduction allemande : « Il y a dans l'original *le Ciel*; mais « on ne peut pas douter qu'il y a au fond une traduction du sanscrit *akaça*, « *Éther*. »

La traduction allemande dit *l'Éther* et non pas *le Ciel*. N. d. t.

mée); au contraire tout ce qui est soumis à la destruction, et ce qui est une notion qui ne peut être abandonnée par l'intelligence, existe comme Paramartaçateia, telles que les notions générales sur le roupa, les sensations, etc., et sur tout ce qui est simple. Quoiqu'on dise sur les sujets du Çamvritiçateia que ceci ou cela n'existe que relativement, cependant une telle forme d'expression n'est pas fausse[1]. Les Çaoutrantika, qui se sont attachés au sens, ont appelé Paramartaçateia ce qui a pu former la conception, ou ce qui a pu avoir la signification (དོན་བྱེད་ནུས་པ) aussi dans l'idée absolue, mais ce qui ne l'a pas pu, ils l'ont appelé Çamvritiçateia; ils ont appelé par le premier nom tout ce qui est visible de soi-même ou ce qui a eu ses signes particuliers (རང་མཚན), et par le second, ce qui n'est renfermé que dans
des traits généraux (སྤྱི་མཚན); d'après cela, chaque substance, 294
ou tout ce qui est composé, existe véritablement, absolument; et tout ce qui est simple, comme par exemple le ciel, existe faussement, parce que les signes caractéristiques en sont cachés ou obscurcis. Les idées des Çaoutrantika deviennent plus intelligibles quant à leur discussion postérieure avec ceux qui en ont rejeté le contenu (les Madeiamika); ces derniers disent : il n'y a rien qui ait une connaissance absolue. Les Çaoutrantika objectent : Cela n'est pas vrai (མི་འཐད་དོ); nous voyons la vraie force de la semence produire les bourgeons, etc. Ceux qui rejettent le contenu disent : mais cela n'est qu'en apparence (cela paraît ainsi). Les Çaoutrantika : si ce n'était qu'en apparence, cela ne serait pas, c'est-à-dire de la semence il ne naîtrait pas de bourgeons; s'il n'y a de force en rien, pourquoi voyons-nous qu'il y a la force dans la semence [2], etc. Dans le Makhaiana, chez

[1] གྲུབ་མཐའ f. 92.

[2] གྲུབ་མཐའ f. 100-101.

les Yogatchareia et les Madeiamika, il existe une quantité de définitions pour le Paramartaçateia et le Çamvriti; ainsi le Çamvriti est 1) ce qui n'a pas la force (ནུས་མ) que l'on doit supposer pour la génération, etc.; 2) ce qui existe comme caractère de la matière (དངོས་པོའི་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་ཡོད་པ), 3) l'incompréhensible (བརྟགས་དཔྱད་མ་བྱས་པ), 4) ce qui est communément accepté dans le monde (འཇིག་རྟེན་ལ་གྲགས་པ), 5) ce qui est seulement un nom ou un mot (མིང་སྒྲ), 6) l'expression générale (སྒྲ་སྤྱི), 7) la conception générale (སྒྲ་དོན་གྱི་སྤྱི), ce qui est
295 opposé à chacune de ces définitions est nommé existant comme Paramarta. Outre cela le Çamvriti a les significations : 8) la non-durée, comme dénomination de tout ce qui n'est existant que momentanément, 9) ce qui n'est pas vrai, 10) ce qui n'est pas logique, 11) la négation dans le sens du Paramarta. On dit ensuite que l'esprit du saint (འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས) appartient au Paramarta comme au Çamvriti, c'est-à-dire, qu'il s'est indiqué lui-même et qu'il s'est tourné vers des objets conditionnels. D'après l'Abidarmaça moutchbtchaia, tout ce qui est représenté comme futile est Çamvriti, mais ce qui l'est comme pur est Paramarta. Il existe donc en général deux définitions principales : 1) On appelle Çamvriti ce qui est supposé comme la force du nom ou du signe; ce qui est l'opposé, c'est Paramarta; mais les Yogatchareia et les Madeiamika disputent entre eux sur ce que l'on attribue à l'un et à l'autre; les premiers disent que tout ce qui est entouré du signe caractéristique du Parikalpita est vivant comme Çamvriti, mais Paratantra et Parinichpanna sont Paratantra, parce qu'on ne peut admettre autrement les causes et les effets, les destinations et les êtres. On dit ainsi dans le Lankavatara : Parikalpita n'existe pas, mais Paratantra existe, et dans le Madeiamakaloka (དབུ་མ་སྣང་བ D. t. ས œuvre de Kamala-

chila) il est dit : Si les objets n'existent pas comme substantiels dans Paramarta, ils ne seront pas tels dans le Çamvriti; ce qui n'existe pas dans Paramarta ne se forme pas non plus dans le Çamvriti, comme par exemple, le fils d'une femme stérile. 2) Çamvriti est ce qui sert de fondement à l'excitation, à la vanité, mais le Çvaçamvedana (la connaissance en elle-même ou s'analysant elle-même sa pensée) du saint dans son absorption, pouvant vaincre la vanité, est Paramarta. Ceci est la vraie contemplation acquise par le chemin de la prévoyance[1].

Les Yogatchareia regardent comme le principe de la séparation 296
des deux vérités, le reconnaissable, qui est ou Darma ou Darmadatou (ཆོས་ཉིད), c'est-à-dire l'apparence et la substance (?); la première de celles-ci n'existe pas, et la seconde, par opposition, est l'être réel. Il n'y a ni plus ni moins de vérités, et elles sont les représentantes de celui qui est aveuglé par la vanité et de celui qui est parfaitement pur, ou du Çançara et du Nirvana; cependant, de ces vérités comme du Darma et du Darmadatou, on ne peut dire ni que cela soit une seule et même chose, ni que ce soit quelque chose de différent parce que, dans le premier cas, un être simple atteindrait la vérité, et dans le second, il n'y aurait point de délivrance (alors que nos représentations ne peuvent être séparées des signes caractéristiques). C'est ainsi que Çamvritiçateia est cette même condition (ཆོས་ཐ་སྙད་པ) qui peut produire la vanité; d'après les paroles de l'explication sur l'Akchaiamati et le Veiakeiayoukti (རྣམ་བཤད་རིགས་པ D. t. སི œuvre de Vaçoubandou) les œuvres et les récompenses sont des substances (རྫས) qui existent conditionnellement, mais non absolument, parce que ce sont des objets de la connaissance du monde. Le Çamvritiçateia est ou dépendant (བཏགས་པ comme,

---

[1] སྒྲུབ་མཐའ f. 140.

par exemple, le Poudgala est dépendant des Çkanda) ou appartenant à la connaissance (ཤེས་པའི་ཀུན་རྫོབ) ou littéral, quand nous ne nous exprimons que conditionnellement sur quelqu'un qui agit, sur un effet ou sur une œuvre (བརྗོད་པའི་ཀུན་རྫོབ); ici le mot Çateia ne signifie pas plus que existant (faussement ou conditionnellement). Les synonymes de Çamvriti sont : la vérité conditionnelle (ཐ་སྙད་པའི་བདེན་པ), le moyen (གཞིའི་ཆོས), etc.
297 Le but final du chemin pur est le Paramartaçateia ; tel est aussi l'esprit arrivant à sa propre absorption qui est plus élevée que tout (Parama) et qui a la signification (arta); il est la vérité parce que l'être (གནས་ཚུལ) et la visibilité (སྣང་ཚུལ) s'identifient avec lui; les synonymes du Paramarta seront l'identité (དེ་བཞིན་ཉིད), ce qui est éternel reste un seul et même, la véritable fin (ཡང་དག་མཐའ), l'absence des signes caractéristiques (མཚན་མ་མེད་པ) et Darmadatou (l'être)[1].

D'après l'opinion des Madeiamika une seule et même chose qui est reconnaissable sert de base à la différence des deux vérités, c'est-à-dire ce qui est compris absolument par un esprit qui n'est pas distrait est Paramarta, et ce qui est reconnu relativement (littéralement : par le moyen des conventions de la logique) est Çamvriti; outre ces deux aspects il ne peut y en avoir un troisième, et ils sont entièrement opposés entre eux ; sous le Paramarta on comprend non-seulement le plus haut esprit et les idées (རིགས་པ) non trompeuses qui en font partie, mais encore la forme même du syllogisme à trois membres (རྗེས་དཔག) exprimant ces idées parce qu'elles ne peuvent être exprimées que dans un syllogisme sans erreur. Celui-ci est le raisonnement dans lequel il n'y a ni imaginative ni imposture (སྒྲོ་སྐུར་གཉིས);

[1] གྲུབ་མཐའ f. 162-164.

une fausseté ou un aveuglement de la raison dans la compréhension du Paramarta est Çamvriti; elle peut être aussi une vérité, mais seulement pas absolument. Cela n'est pas autre chose que ce même Paramarta ; mais seulement altéré, c'est une certitude conventionnelle du monde; ensuite le Çamvriti est 298
partagé (par les Madeiamika et les Çaoutrantika). Il y a celui qui est vrai conventionnellement, par exemple, la conception par la substance qui, quoiqu'elle n'existe pas, n'est pas seulement une chose imaginaire ; et il y a celui qui est faux, telles sont toutes les combinaisons de l'esprit (non existantes), par exemple, chez les Yogatchareia, l'idéalité; chez les Çankeia, le principal; chez les Lokaiata, les naissances des êtres par les éléments [1].

Les Praçanga prétendent que l'on ne peut pas dire que ces deux vérités aient été identiques, ou qu'elles aient été différentes ; si elles étaient une, en rejetant le Çamvriti nous rejetterions aussi le Paramarta, et si elles étaient différentes, nous ne pourrions pas nous détacher du Çamvriti. En exprimant par le mot *non-moi* tout ce qui est composé ou existant dans le Çamvriti, nous lui donnons par là un caractère qui a la même signification que le Paramarta, l'être (ou le simple); mais si ce caractère est déjà celui du Çamvriti, cela signifie que les objets ont déjà un être indépendant, conséquemment qu'ils ont obtenu la délivrance (གྲོལ་ཟིན) dans le moment où nous nous les représentons. De ces sophismes et d'autres semblables, les Praçanga déduisent que les deux vérités ont une seule propriété (ངོ་བོ་གཅིག), mais deux notions différentes (ལྡོག་པ་གཉིས). D'après les Praçanga, Paramarta est ce que nous trouvons de véritable ou de mieux dans un sujet : ce que nous reconnaissons de vrai en lui; le Çamvriti est la notion qui est renfermée dans

[1] གྲུབ་མཐ f. 267.

les expressions conventionnelles du monde, de sorte qu'il est naturellement faux. D'après le Tcharciavatara (སྤྱོད་འཇུག) l'absolu n'est pas le domaine du jugement, il est trompeur; d'après le
299 Çateiadvaiavatara (བདེན་གཉིས་ལ་འཇུག་པ) le Paramartaçateia sort du cercle de toutes conventions; il n'a ni naissance, ni limites; il n'est ni exprimable, ni expression, ni intelligible, ni intelligence; il est le plus haut élevé. C'est de cette même manière que s'exprime aussi le Pitapoutraçamagama. C'est pour cela que dans l'Avataratika (འཇུག་འགྲེལ) il est dit : « Dans l'être il n'y a pas de différence entre les substances et les non-substances, on ne peut pas dire que cela fut vrai ou entrecoupé[1], propice ou tourmentant, pur ou impur, moi ou non-moi, vide ou non-vide, signe ou contenu (མཚན་གཞི), etc. » Sous le mot arta on entend ici la notion intelligible, reconnaissable ou découverte par l'esprit le plus élevé; une pareille notion étant la plus élevée (parama) de toutes les notions, se nomme aussi vérité (çateia). La dénomination entière de l'autre vérité est Loka : Çamvritiçateia, la vérité du monde, la vérité superficielle; sous ce mot Loka, le monde, on entend aussi ici la raison indivisible et le sens double (གཉིས་སྣང་ཅན་གྱི་བློ); c'est ainsi que se nomme la représentation de tout ce qui est autre que la pureté, qui seule est l'identité parfaite du sujet et de l'objet; on fait ici en général allusion aux expressions du monde. Le Çamvriti a une quantité de significations : le mensonge, ce qui est lié, l'étroit, le Vidjnana (བརྒྱུད་པ) la visibilité, le rond, la capacité de contenir, mais ici il est pris dans la signification du çamantavrita,

---

[1] Note du traducteur allemand : « — faux; il y avait en sanscrit *dhruva* « et *adhruva* : ferme (— vrai) et pas ferme (— faux); celui-là fut par hasard « traduit en chinois selon sa seconde signification, et celui-ci suivant sa « première. »

entièrement obscurci ou aveuglé, c'est-à-dire comme il est dit dans l'Avatara (འཇུག་པ) : « Le Çamvriti est l'obscurcissement « de l'être par l'ignorance, c'est ce qui paraît artificiellement « être la vérité; » telle est l'ignorance de l'être d'un objet. On peut distinguer dans le Paramarta un double *non-moi* et quatre 300
espèces principales du vide, ou seize et vingt subdivisions du vide [1].

Enfin, en rapport avec la doctrine sur les deux vérités, paraît aussi à présent chez les Yogatchareia la doctrine sur le sens réel et sur le sens inexact. Nous avons déjà mentionné plusieurs fois que les nouveaux systèmes qui se sont manifestés dans le Bouddisme ont mis en évidence des ouvrages inconnus jusqu'à ce jour et qui, pris comme la parole de Boudda lui-même ont cependant été admis comme règle, quoiqu'ils n'aient pas été reconnus par les vieilles écoles, et qu'ils n'aient pas combattu la réalité de ce qui avait été composé avant eux ; ils n'ont eu recours qu'à cette seule ruse, que Boudda ne s'exprime pas partout sans condition, mais que, se conformant aux capacités de ses auditeurs, il a souvent parlé sur ce qui était en général opposé à sa véritable pensée, comme, par exemple, il a soutenu plusieurs fois que tout existe, qu'il y a un Poudgala, etc. C'est de cette manière qu'est née la doctrine sur les deux sens dans lesquels on doit comprendre la parole de Boudda, et qu'avec cette idée on s'efforce de calmer toutes les contradictions. Si l'on admet, comme il a été dit plus haut, que les Çaoutrantika n'ont pas dans la suite emprunté ces termes, c'est-à-dire quand ils ont reconnu l'état de vérité des Çoutra du Makhaiana, alors ils les ont introduits sincèrement. Mais comme en cette circonstance les nouveaux Bouddistes cherchent au moins pour eux un appui

[1] གྲུབ་མཐའ f. 292.

dans le Çandinirmotchana, avec lequel s'avance en même temps
sur la scène l'école des Yogatchareia, alors le plein développe-
ment leur appartient incontestablement; à eux appartient aussi
en même temps le droit sur la doctrine des trois roues, ou pé-
301 riodes de la prédication de Boudda. Voilà comment le livre cité
s'exprime à cet égard : « Bagavane, se trouvant au commence-
« ment dans la ville de Varanaci dans la forêt de Mrigadava
« (དྲང་སྲོང་སྨྲ་བ་རི་དགས) tourna, pour ceux qui se tiennent au
« Yana des Chravaka, la roue étonnante et miraculeuse de la
« prédication, dans laquelle il a expliqué les articles des quatre
« saintes vérités. Mais cette roue de la loi, tournée par Bagavane,
« quoique personne parmi les hommes et les dieux n'en ait
« tourné auparavant une pareille dans le monde, ne fut pas la
« plus suprême et inabordable (à la réfutation). Elle renfermait
« en elle un sens inexact, et elle est devenue le sujet de la dis-
« cussion (c'est-à-dire elle a pu être discutée). (Après cela) Baga-
« vane a tourné, par ceux qui se renferment dans le Makhaiana,
« l'étonnante et miraculeuse seconde roue de la doctrine sur le
« vide, qui était fondée sur ce que tout ce qui en existant n'a pas
« de contenu (ངོ་བོ་ཉིད), et à cause de cela n'a ni naissance ni
« limites (འགག་པ), (tout) *est tranquille de temps immémorial*
« (གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ c'est-à-dire ne s'est pas manifesté) et est en
« soi-même entièrement plongé dans le Nirvana; mais aussi cette
« roue n'a pas été la plus suprême, l'inaccessible, etc., (comme
« plus haut). (Ensuite) Bagavane, après avoir commencé (de là
« même) que tout ce qui existe n'a pas de contenu, et alors n'a
« ni naissance ni limites, que de temps immémorial tout est tran-
« quille et plongé entièrement en soi-même dans le Nirvana, a
« tourné pour les partisans de tous les Yana (c'est-à-dire pour
« l'inférieur et le supérieur) l'étonnante et miraculeuse roue de la

« doctrine dans laquelle, le mieux possible et systématiquement, « (tout) fut expliqué (ལེགས་པར་རྣམ་པར་ཕྱེ་བ་དང་ལྡན་པ); il n'y « a rien de plus haut que cette roue; elle est inaccessible (à la « réfutation). elle renferme en soi le sens exact, et elle ne peut « servir de sujet à la discussion. »

D'après cela nous voyons que la troisième période a quelques 302
principes communs à la seconde, mais comme les expressions des Paramita portent en elles le caractère d'une chose indéterminée, que cependant ils ont eu particulièrement en vue, alors les ouvrages qui sont venus ensuite voulurent éclairer cette inexactitude et montrer le point d'où se développe la doctrine des Paramita. D'après ce principe les Yogatchareia voulurent fondre tous les Yana dans leur système; en se joignant au Makhaiana des Chravaka ils pensèrent lui donner un plus grand éclat et le revêtir de l'harmonie d'un système, mais comme c'est d'un seul point qu'ils ont commencé le développement, ils l'ont peut-être fait partiel. Après cela les Madeiamika, sans rejeter l'autorité de cette assertion, remarquent justement qu'une telle manière de systématiser ne donne pas la prééminence à la troisième période, et qu'elle montre seulement que cette période a été destinée à des personnes qui n'étaient pas aussi élevées que les Makhaianistes qui furent les auditeurs particuliers de la deuxième période et, d'après cela, il était nécessaire d'expliquer clairement ce qui devait être compris par ceux qui n'étaient pas aussi développés qu'eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, les Yogatchareia rapportent à la première période de la prédication : la doctrine sur les quatre vérités expliquée selon leur esprit (?), les quatre Agama, le Darmanouçmriteioupaçtana (Gandjour, 3—87), le Lalitavistara, le Karmachataka (K. b. སུ) l'Avadanaçhataka (K. b. སུ) etc.; dans la deuxième période ils comptent comme livres élémentaires les Pradjnaparamita et ceux qui y concordent

Vadjatchedika, le Çamadiradja (K. b. ཟུ), le Bouddavantaçaka, le Ratnakouta et d'autres. Comme Çoutra élementaire de la troisième période, on compte le Çaudinirmotchana et ce qui est expliqué selon son esprit : Janavioukha, Lankavatara, Dachaboumi, Tatagatagarba. Cependant les Madeiaunika contestent que le Lankavatara, etc., se rapportent à la troisième période, et
303 ils disent que les Yogatchareia ne les y comptent que pour démontrer que les Paramita renferment en eux le sens exact. Il est à propos de remarquer ici que, dès les commencements, quelques Bouddistes ont cru voir aussi dans les trois périodes de la prédication de Boudda, trois périodes distinctes partageant sa vie depuis le moment où il avait atteint la vocation de Boudda jusqu'à son entrée dans le Nirvana; qu'ainsi, dès les commencements, selon quelques-uns, il instruisit pendant sept ans au moins sur les quatre vérités; qu'après cela il prêcha la deuxième roue pendant vingt sept ou trente ans, et qu'il prêcha la troisième pendant ses derniers dix ou douze ans; mais cette tradition est aujourd'hui abandonnée comme mal fondée [1].

Quoi qu'il en soit, pour réfuter la doctrine des Paramita, les Yogatchareia, qui suivent le sens, conservent les commencements reconnus logiques, mais ceux qui suivent le texte affirment que l'existence extérieure se détruit par exemple, parce que Boudda a dit clairement que tous les trois mondes n'existent qu'en imagination (སེམས་ཙམ་མོ). Ils avancent que si l'on dit dans les Paramita que tout, à partir du roupa jusqu'à l'omniscience, n'a pas de substance, c'est une expression inexacte, parce que, dit-on, cela ne se rapporte pas aux objets mêmes dans leur être intérieur (?), et ne signifie pas plus que tout ce qui n'a pas de signes caractéristiques,

---

[1] གྲུབ་མཐའ f. 119 et suivantes.

comme la notion d'un enfant, etc. ; que si l'on admet les expressions : que tout existe à l'exclusion de ce qui n'a pas de contenu, de ce qui ne produit pas, etc., dans le sens de la non-existence, de l'absence de signes, ce serait la négation des signes du Paratantra et du Parinichpanna, d'après lesquels on enseigne les Çoutra de la troisième période systématique; que, outre cela, il n'y aurait pas de perfectionnement dans le chemin parce qu'il n'y
aurait pas d'emprunt; d'après leurs paroles, la doctrine sur 304
l'absence du contenu, de la naissance, etc., n'a un sens que dans une analyse de l'absolu, quand nous trouvons qu'il y a un éternel qui n'existe que dans l'éternité et qui est indépendant dans l'étendue de l'indépendance. D'après les Yogaratchareia qui suivent le sens, les mots : que tout n'a pas d'existence, ont été dits seulement pour montrer qu'il n'y a pas d'autres signes caractéristiques que le Grakhagoukheia (གཟུང་འཛིན) ou la notion et la raison, et ensuite que tou est vide, c'est-à-dire n'a pas de signes caractéristiques. En général les Yogatchareia en même temps que les Çaoutrantika (qui reconnaissent les Paramita) disent que la doctrine sur l'absence des signes a pour but avant tout de montrer qu'il n'y a dans l'objet ni parties véritablement existantes, ni partie active (ou définie) ni partie souffrante (ou définissante.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LES YOGATCHAREIA.

Comme principale condition pour concilier la pratique avec la théorie, tous les Makhaianistes proposent d'éviter les *deux extrêmes* de contemplation, et c'est pour cela que les Yogatchareia s'appellent eux-mêmes Madeiamika (et quelques-uns étendent aussi cette dénomination aux Chravaka), ou ceux qui se tiennent

---

[1] ཀུན་མཐའ f. 126.

au milieu des deux extrêmes, c'est-à-dire entre reconnaître l'éternité et la casualité (littéralement : le déchirement) ou l'existence et la non-existence ; mais les deux écoles du Makhaiana se partagent entre elles dans la définition de ces deux extrêmes et sur les bases de leurs points principaux. Les Yogatchareia disent que si l'on prend Paratantra et Parinichpanna, et la notion de ces mots comme l'absolu, existant véritablement, s'indiquant soi-même
305 et existant par eux-mêmes (quoique Paratantra et Parinichpanna soient aussi tels en eux-mêmes), cela signifie que l'on tombe dans l'extrême du préjugé (སྒྲོ་འདོགས) ou que c'est comme reconnaître ce qui n'a jamais existé; si même on rejette Paratantra, etc., on tombe dans l'autre extrême, l'imposture (སྐུར་འདེབས), ou dans la négation de ce qui est vrai. Se soustraire à ces deux extrêmes forme le voyage du milieu (Madeiama), c'est-à-dire ne pas dire de ce qui n'a pas existé, qu'il est, et de ce qui est effectif, qu'il n'est pas; et plus loin : le milieu est contenu dans la ressemblance de la notion de l'existence et de la non-existence. Ici, comme fond d'un chapitre du Kacheiapaparivarta (dans le Ratnakouta XLIII) et des commentaires sur celui-ci par Çtiramati (བློ་བརྟན) est comprise la doctrine sur les treize sujets suivants :

1) La doctrine sur le vide (ou la non-existence) de Poudgala, 2) sur le non-moi de Poudgala, 3) sur le vide et 4) sur le non-moi des objets, 5) sur le préjugé et 6) l'imposture, 7) sur l'Abiçamaia ou la claire compréhension et 8) sa métamorphose en Bodi, 9) dans laquelle l'âme n'est soumise ni à la vanité ni à la souffrance, 10) sur la représentation des deux *non-moi*, 11) sur la rotation particulière au second *non-moi*, 12) sur le vide transcendental et 13) sur la force du vide[1].

---

[1] གྲུབ་མཐའ f. 136.

Tout est contenu dans dix vikalpa (རྣམ་རྟོག) idées ou notions
conditionnelles qui ne sont pas parfaitement claires. Ces vikalpa
nous obscurcissent la notion sur l'essence de l'objet; ils sont
les égarements dans lesquels sont admis les signes convention-
nels pour nous désigner les sujets vides dans leur contenu, et 306
qui nous paraissent être leur être; ici la pensée se trouve en-
chaînée à la dénomination, au mot qui n'exprime que les signes
extérieurs; après cela, pour vaincre ces vikalpa, on parle (con-
stamment) dans tous les paramita de la raison, dans laquelle ils
ne sont pas (རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས). Ainsi, dans le Pradj-
naparamita, Boudda dit : *Je ne vois pas partout les Bodiçatva*,
avec l'intention de couper l'acception ou la notion du Bodiçatva
comme une étoffe; *Je ne vois pas non plus les noms d'un Bodi-
çatva, d'un Paramita*, dans l'intention de ne pas admettre la sup-
position; c'est ainsi qu'il est dit : (rien) *n'est le vide*, dans l'inten-
tion de ne pas admettre l'imposture qui est négative; *ce qui est le
vide du roupa, n'est pas roupa*, dans l'intention de ne pas ad-
mettre une acception erronée comme une acception; *excepté le
vide il n'y a pas d'autre roupa; l'existence du roupa est l'existence
du vide et l'existence du vide est l'existence du roupa;* cela a été
dit dans l'intention de ne pas admettre de différence; les mots : *ce
qui est appelé roupa n'est pas plus qu'un* (vide) nom, éloignent la
notion de l'existence; *l'existence ne naît pas, ne se nie pas, ne
s'aveugle pas, et ne s'épure pas*, ceux-ci repoussent la notion de
l'isolement; la phrase : *en analysant les sujets sous un nom arti-
ficiel et en leur donnant une dénomination instantanée, on ne doit
aussi les comprendre que comme dénominations* signifie que l'on
ne doit pas prendre le nom pour la signification; les mots : *Le
Bodiçatva ne voit pas entièrement toutes ces dénominations et ne
les voyant pas il n'a pas les entraînements*, signifient qu'il évite
l'erreur de prendre le sens pour la dénomination.

C'est en cela seulement, disent les Yogatchareia, qu'est renfermée aussi toute la signification du Pradjnaparamita. Par le
307 moyen des quatre pénétrations, c'est-à-dire en regardant un nom comme un nom, un objet comme un objet, l'existence comme dénominative et dépendante, nous ne trouvons rien de plus qu'une idée (རྣམ་རིག) qui elle-même disparaît dans l'idée absolue, et voilà, disent-ils, ce que nous reconnaissons comme le vide. C'est de cela que les Yogatchareia déduisent la conclusion de la non-existence (pour notre connaissance) des objets extérieurs (ཕྱི་རོལ་དོན་མེད་པ), parce que, d'après les mots du Pramanavinichtchaia (རྣམ་ངེས D. t. ཉེ œuvre de Darmakirti) : « Le vert ne se distingue pas de la notion de lui-même, mais elle « se présente effectivement en même temps que lui, ou : ainsi le « vert, et la notion de celui-ci s'expliquent réciproquement l'un « l'autre; quoique le vert paraisse différent, il n'a pas en propre « une existence dans un autre sens, et il ne se distingue pas de « la notion que la raison inspire de lui ; s'il y avait une autre « existence dans le vert, elle ne pourrait pas se présenter en « même temps. » Ce qui sert de texte à la négation de l'existence des notions extérieures, ce sont les paroles suivantes du Lankavatara :

« Regarde les renaissances du Poudgala, les çkanda,
« Les ingrédients et les monades,
« Le principal et l'Ichvara,
« Comme les productions de la pensée.
« Ils ne sont pas (quelque chose) indiquants, mais ils sont la « pensée elle-même :
« La notion des connaissances extérieures est une intuition « variable,
« Si l'on analyse comme il convient,
« Cela (la différence) entre le compris et la notion s'anéantit.

La négation de l'existence des notions extérieures conduit les Yogatchareia à démontrer que ni les atomes, les représentants 308 de la matière, ni le Poudgala, le représentant de l'esprit, ne sont pas quelque chose qui soit séparé de l'idée. Touchant le premier, ils disent que si l'on regarde une monade (ainsi que les Çaoutrantika) comme la réunion de six (côtés), alors tout cela signifie qu'elle est composée de parties ; si même tous les six sont pris comme un (ainsi que les Vaïbachika), alors un globe doit aussi être regardé comme une monade ; conséquemment, ils prétendent que l'on ne peut dire sur les monades ni l'un ni l'autre, mais cela signifie que tout ce qui en est formé est séparé de l'unité et de la quantité (གཅིག་དུ་བྲལ). Ainsi dit le Lankavatara :

« Rejetez l'unité et la quantité,
« Quoique le roupa soit réfléchi
« dans un miroir, il n'est pas significatif. »

Ou, dit Areiadeva :

« Telles substances qu'on examinerait,
« dans aucune il n'y a unité,
« et où il n'y a point d'unité,
« là, il n'y a point de quantité. »

D'après cela, tous les objets extérieurs sont pareils à un songe, un écho, etc. Les Yogatchareia ont profité d'une légende connue, que l'eau paraît aux hommes de l'eau, du nectar aux dieux, et aux Preta du sang : Si, disent-ils, nous avions reconnu l'extérieur et non les idées de nos âmes, différentes notions se seraient formées de cette manière sur un seul et même objet. D'après cela, ceux qui acquièrent la force, indiquent (d'eux-mêmes) d'avance dans la contemplation tout ce dont ils ont envie : de l'eau, de la terre, etc., parce que le saint dans l'absorption ne représente pas le roupa visible et le reste. Et ainsi tout ce qui n'a pas la connaissance extérieure existe comme

309 existence de l'âme et conséquemment (là seulement) existe aussi véritablement. Ensuite on dit dans le Bodiçatvaboumi : « Tout ce « qui est appelé roupa, etc., est faux et après il ne faut pas dire « que ces nominalités sont les existences de ces objets. » Dans l'Oupadecha de Kateiaiana il est dit : « Le Deiana même ne se pro- « duit pas sur des fondements (c'est-à-dire dans la rotation) de « terre, de feu, d'eau, d'air [1]. »

A la négation de la notion extérieure on joint aussi la possibilité de rejeter tous les Vikalpa qui ne sont pas autre chose que des obscurcissements produits par la vanité, et des obscurcissements de la raison qui sont basés sur les *deux non-moi*. Mais les Yogatchareia ne sont pas d'accord entre eux : elle est vraie ou elle n'est pas vraie, autrement, elle existe ou elle n'existe pas; cette forme de l'âme qui a rejeté l'erreur est-elle une notion complexe, grossière ou éclairée? l'âme est-elle obscurcie ou non obscurcie par l'ignorance? C'est de là qu'est provenue leur division en deux écoles principales : ceux qui prouvent la vérité et ceux qui reconnaissent la fausseté. Et pour cela, il faut examiner ici séparément ces écoles avec leurs subdivisions.

Écoles particulières des Yogatchareia :

Nous avons déjà dit plus haut que les Yogatchareia, qui reconnaissent la vérité, se partagent en trois espèces sur les opinions à l'égard des rapports entre le reconnaissable et la connaissance (Grakhagoukheia). Leurs opinions trouvent leur appui autant dans les paroles de Boudda que dans beaucoup d'autres auteurs. Ainsi dans le Dachaboumi il est dit : « Victorieux en- « fants! tous les trois mondes et même les trois temps n'exis- « tent que dans l'idée; » il est dit dans le Lankavatara : « Ce qui « paraît extérieurement, en général n'existe pas; seulement

[1] གྲུབ་མཐའ f. 167-171.

« l'âme se manifeste sous différentes formes. « Il est dit dans un autre livre : « Si la pensée paraît différente, cela provient « d'une erreur; comment le Vidjnana peut-il puiser sa connais- « sance dans un autre (hors de lui); sur ce qui paraît avoir sa « signification du dehors, Boudda a dit que cela est (instantané « ou) subit. » Dans le Bodiçatvaboumivritti (D. t. ཏི) il est dit : « Le Vidjnana paraît double par suite du Grakha et du Goukheia, « mais, si l'on anéantit le Vidjnana, il n'y a pas un peu de con- « naissance en dehors (de lui). » Dans un autre passage : « Quelques-uns, par une tension de la raison, ont compris que « le Grakha est vide (n'existe pas) et admettent le Goukheia « comme existant essentiellement; d'autres, jugeant que tout « est complétement éloigné (synonyme de n'existe pas), est « compris comme un songe, et que la variété se renferme « dans le corps du çvaçamvedana (de la connaissance elle- « même), ils reconnaissent qu'il n'existe que l'esprit qui n'est « pas double. » Areiaçanga rapporte aussi tout cela. Dignaga dit dans l'Alambanaparikcha (དམིགས་བརྟགས་ D. t. ཙེ) : « Cette « propriété du reconnaissable intérieurement qui paraît comme « extérieur a une signification, parce que c'est la propriété du « Vidjnana; « et, dans son commentaire de cette œuvre, il s'ex- plique de la manière suivante : « Quoique la signification exté- « rieure n'existe pas, ce qui paraît comme extérieur, ce qui ne « se trouve qu'au dedans, dépend de la tension de la pensée ; « c'est-à-dire selon l'explication de Chantadeva (ཞི་ལྷ) sur le même passage : « Une partie du reconnaissable devient le but « de l'effort. « Dans le Pramanavartika (ཚམ་འགྲེལ œuvre de Darmakirti D. t. ཙེ) : « L'existence de ce même (grakhagou- « kheia), est la plus claire, la pure, parce qu'elle est une pro- « priété réelle de la connaissance. » 310

A) Les Yogatchareia qui reconnaissent la forme véritable

comme faisant partie de la connaissance, admettent la divisibilité du Grakha et du Goukheia, c'est-à-dire que la forme grakha est séparée de la forme goukheia, ou que, si chaque représentation intérieure existe particulièrement, alors ce qui paraît aussi au dehors est particulier. En conséquence, leurs opinions sont dans ce cas conformes à celles des Vaibachika; mais, disent-ils, une telle différence apparente disparaît dans une idée absolue (Paramarta), parce que, autant le sujet (ཡུལ) que le subjectif (ཡུལ་ཅན) forment tous les deux l'existence de la connaissance, et qu'ils ne sont pas autre chose que les éléments de l'intelligence intérieure du Çvaçamvedana qui les reçoit; quand nous les appelons grakha et goukheia, ce n'est qu'une supposition, et dans ce cas, comme supposition, ils sont faux, mais leur duplicité n'est pas pour cela un mensonge. En reconnaissant que le vert et sa notion se produisent dans un temps comme substances différentes, d'autres en déduisent que cette école rejette l'idée principale sur la représentation combinée; cette école des Yogatchareia répond qu'en général elle ne pense pas sur cela comme les Çaoutrantika, parce que le vert et sa notion n'apparaissent pas dans le même temps, mais ils forment ensuite une seule substance et ils se présentent comme simultanés en se dirigeant vers elle.

B) Pareillement aux Çaoutrantika, les Yogatchareia admettent une égale quantité de grakha et de gonkheia d'après l'idée qu'ils se font de l'existence; il paraît que cela est évident d'après la réfutation de ces opinions qui se trouvent dans différents traités de dialectique dans lesquels on réfute que la connaissance ne peut être formée de trois parties (grakha, goukheia et çvaçamvedana, la connaissance en elle-même), parce que, entrant en
312 même temps dans la perception de l'intelligence, elles ne peuvent être différentes; ces mêmes traités démontrent que chaque

forme (grakha), lorsqu'elle est de la même espèce que le Vidjnana, perd sa variété, que le Vidjnanalaia est unique et que, selon les paroles de Darmakirti, deux connaissances du même genre ne peuvent entrer dans un même temps, etc.

C) Les Yogatchareia, qui reconnaissent l'uniformité dans la variété des formes entrantes, se divisent de leur côté en trois parties :

1) Les uns reconnaissent que tout ce qui paraît erronément varié est, dans l'idée absolue, la substance d'un vidjnana ; ensuite, excepté cette substance de l'unique connaissance, il n'y a rien qui ait une signification ; ce qui paraît avoir une signification, étant devenu une substance avec le vidjnana, n'est représenté séparément comme intérieur et extérieur que par inintelligence ; et n'étant pas contenu dans la propriété de grakha et de goukheia, ne les ayant pas en soi, cela existe véritablement comme idée.

2) D'autres affirment qu'en tout temps le seul vidjnana de l'âme naît dans les formes de la variété ; si on n'y regardait pas, il n'y aurait pas de connaissances variées et multiples entrantes ; mais un seul et même vidjnana regarde à travers la porte des six organes, et prend différentes dénominations.

3) Les Yogatchareia, qui admettent particulièrement la non-duplicité de la variété et dont l'opinion est la meilleure de toutes, selon les paroles de Darmakirti, affirment, d'après les paroles du Pramanavartiki, que chaque connaissance, comme si elle était variée, dépend seulement des organes ; qu'eux exceptés, elle n'a pas d'autre principe pour être distincte de la connaissance qui se représente telle qu'elle s'introduit dans le reconnaissable, et ainsi : « La forme de l'âme devient l'élément de « l'unité variée. » Ils disent qu'il n'y a en cela nulle contradiction, que beaucoup d'objets (littéralement : les atomes, quoiqu'ils aient des membres, ne sont pas substances) se réunissent

en même temps à une seule cause[1] d'une notion, parce que en nommant grakha cette forme dans laquelle l'objet se présente au jugement et dans ce qui comprend l'objet de la connaissance, il n'y a pas (conséquemment) d'autre grakha que ce qui lui est identique dans la forme, ou autrement : « Excepté l'existence de « la cause il n'y a pas d'autre grakha, et ce qui paraît le sens « en lui se nomme aussi son grakha. Outre cela ils reconnais- « sent dans le sens absolu, et réuni (cependant) avec les formes « de la variété (comme avec les membres), le vidjnana dans « lequel il n'y a point de différence entre l'intérieur et l'exté- « rieur, les antécédents et les conséquents (c'est-à-dire grakha « et goukheia), le vert et le non vert. Mais on se demande de « quelle manière éclaircir la différence entre l'extérieur et l'in- « térieur : elle dépend seulement de la subjectivité et du temps, « elle ne paraît d'espèces différentes que comme supposition ou « Vikalpa, mais non dans l'idée absolue : c'est à cause de cela « que l'on dit : l'intelligence et la notion ne sont pas d'espèce « différente, elles ne dépendent pas du temps (littéralement : « elles ne sont pas faites dans un temps précédent et autres); « (parce que) l'élément de l'antécédent et du conséquent ne peut « pas paraître. »

Les Yogatchareia qui regardent la forme de la connaissance comme erronée, s'appuient aussi sur les expressions de beaucoup de Çoutra et sur les commentaires. C'est ainsi qu'ils rapportent les paroles du Lankavatara :

« Les notions extérieures reçues par les enfants n'existent « pas ; ce n'est qu'à une âme troublée par la vanité qu'elles se

[1] C'est ainsi que dans la logique se nomme l'objet, et c'est pour cela que dans les mots : 1° le vert et 2° la notion du vert, le premier se nomme la cause, et le second la conséquence, l'effet.

« présentent comme notions apparentes; tout ce qui paraît ne 314
« paraît que comme une apparition magique; l'existence qui n'a « pas d'apparition est pure et illimitée comme le ciel. » Ou, dans un autre Çoutra : « Tous les objets sont le cœur (c'est-à-dire ont « la propriété) de la supposition, parce que, créés dans l'idée, « ils ne sont pas substances, ils n'ont point de racine (d'effica- « cité), semblablement à une vision magique. » Dans le Makhaia-naçangrakha : « On reconnaît que la notion n'existe pas par suite « de la variété dans l'unité de l'âme. » Selon les paroles de Dignaga : « L'objet de l'examen n'est conteuu en dedans que « lorsqu'il appartient à la formation de la connaissance, et qu'il « en est devenu la cause. » Chantideva s'exprime dans le même sens. On dit dans le Bodiçatvaboumivritti :

« Les idées particulières du Vidjnana apparaissent daus la « forme du roupa. » Chakeiabodi (ཤཱཀ་བློ) dit : « Le vert, le « jaune, etc., ne se trouvent ni au dedans ni au dehors, et c'est « pour cela qu'ils sont semblables à une corne de lièvre (c'est- « à-dire ils n'ont pas existé). » Dans Pramanavartika il est dit : « De quelle manière la variété peut-elle avoir sa source dans un « seul? en général cela n'a pas de sens. » Il est dit dans un autre livre : « C'est par la force de l'obscurcissement que naît la divi- « sion apparente en grakha et goukheia; elle est fausse, erronée, « incompatible. »

Outre beaucoup de désaccords partiels, cette école des Yogat-chareia se subdivise en deux espèces principales : ceux qui admettent et ceux qui n'admettent pas les obscurcissements (littéralement : la souillure) de l'élément du Vidjnana dans l'idée absolue par la saleté du grakagoukheia. Là-dessus les auteurs indiens citent d'une manière double; selon les uns, ceux qui admettent l'obscurcissement disent : que l'esprit qui analyse, qui passe même les limites du Çançara, ne se sépare pas du

grakha et du goukheia, parce qu'il contemple aussi l'erreur; mais Areiaçanga et Maïtreia, les représentants de ceux qui n'admettent pas l'obscurcissement, disent (le premier) que dans l'esprit qui n'a pas de vikalpa il n'y a aucune manifestation d'une idée subjective et (selon Maïtreia) : qu'il ne se dirige pas même vers quelque chose et qu'il ne présente aucun signe. D'après les principes de Pramanavartiki, les uns admettent qu'une double visibilité obscurcit l'élément de l'âme, et les autres, que comme les obscurcissements sont instantanés (comme tout dans le monde), il n'y en a pas dans l'élément de l'âme, et qu'elle est pure comme le verre, ou autrement : les premiers disent que non-seulement les sensations du calme, du chagrin existent dans le Vidjnana et dans la raison absolue, mais encore que par la force de l'ignorance se manifeste la subjectivité extérieure qui obscurcit le vidjnana par le mensonge ou par l'erreur; mais les autres affirment que le vidjnana dans la signification absolue n'est pas sali par la réception des formes extérieures, mais qu'il n'y a aucun être simple, excepté un Boudda, qui puisse le pénétrer (qui puisse en faire usage)[1] ?

Que la notion sur l'expression *seulement dans l'idée* n'ait pas été acceptée de même par tous, cela se voit par là que Djameianevchadba ayant entrepris de réfuter le célèbre Thibétain Lotzzava Dagtzanga et d'autres, ajoute que Darmakirti lui-même ne peut pas certifier que tout n'est pas une seule substance avec l'âme, ou l'âme elle-même; d'où l'on voit que ces idées furent répandues dans l'Inde même. Dagtzanga Lotzzava a affirmé que, selon l'opinion des Yogatchareia, le vert, etc , a son existence (littéralement : son contenu བདག་ཉིད) au dedans de la subs-
316 tance de l'âme, c'est à-dire que si tous les objets ne sont pas

[1] གྲུབ་མཐའ f. 174-180.

l'âme qui les saisit, quelle autre signification aura le mot : seulement dans l'idée? Mais notre auteur dit qu'ils n'ont pas compris dans cet ouvrage, que si les objets sont le contenu, la substance, l'élément de l'âme, l'âme cesse d'être l'âme, que sa nature même devient composée. Il dit que l'expression citée ne signifie rien de plus que, excepté la pensée ou l'idée, il n'y a pas de notions extérieures; que le mot *pensée* est pris ici comme une forme partielle (littéralement : une compagne) de l'âme, et le mot *seulement* montre clairement que ce n'est pas l'âme, mais l'une de ses dépendances. Il explique cela par un exemple : quoique, dans un songe il n'y ait rien (effectivement) d'apparent, cependant des formes des Çkanda, des forêts, des montagnes, des plaines étendues s'y représentent; tout cela n'est pas autre chose que la pensée, mais il ne s'ensuit pas que chaque représentation soit isolément l'âme, c'est-à-dire que ses parties soient devenues (l'entier) la pensée; autrement, que dans la représentation d'une montagne, le haut, le bas, le milieu et chacun de ses flancs doivent constituer une totalité de l'âme. Parmi les autres affirmations de cette pensée, les textes du Makhaiana-çangrakha, les ouvrages de Chantiba, etc., il cite ce qui suit : « Le Vidjnana se partage selon les idées dans lesquelles il se « transforme » ou « comme la réflexion (dans un miroir) du roupa « est différente de celui-ci, ainsi une pensée déterminée (l'âme) « est différente de l'âme (même), » ce qui signifie, d'après les paroles de l'auteur : que la réflexion dans le miroir, quoiqu'elle ne soit pas le miroir même, n'est pas quelque chose hors de celui-ci; c'est ainsi que le roupa, etc., (ce qui dans la connaissance), quôiqu'ils ne soient pas la connaissance (même), ne sont cependant pas quelqu'autre chose [1].

---

[1] གྲུབ་མཐའ f. 183.

LES MADEIAMIKA.

317 Comme nous l'avons dit plus haut, les Madeiamika sont une dénomination que se sont appropriée les deux principales écoles du Makhaiana; mais ici, comme l'enseignent les Thibétains, elle est employée pour ceux qui ont rejeté les deux extrêmes, c'est-à-dire l'éternité ou l'existence dans l'absolu et la séparation ou la non-existence dans l'idée conventionnelle, et qui admettent que tout existe non véritablement, comme une illusion magique; en un mot, ils nient l'être. Cette négation des deux extrêmes leur a fait aussi donner la dénomination de Madeiamika, c'est-à-dire des enseignaut le milieu (Madeiama); ils croient le prêcher, tandis qu'ils ne parlent pas du tout des sujets; mais ils nient l'être de la substance, et c'est pour cela qu'ils s'appellent encore ceux qui reconnaissent le non-être. Les Madeiamika se divisent cependant en deux écoles fort dissemblables : les Çvatantrika (les radicaux རང་རྒྱུད་པ) qui reconnaissent que chaque objet existe d'une manière extraordinaire hors de l'être de sa propre (*çva*) racine (*tantra ?* རྒྱུད), et le Praçanga (ཐལ་འགྱུར་བ); pour réfuter leurs adversaires ils emploient un genre connu de sophismes dans lesquels ils déduisent l'inconséqnence ou l'absurdité des opinions quelles qu'elles soient, ce qui se nomme aussi praçanga. Comme le dernier système s'emploie seul aujourd'hui au Thibet par droit de domination, beaucoup hésitent à joindre les Çvatantrika aux Madeiamika, et notre auteur leur concède ce droit comme une faveur, et ce n'est, dit-il, que parce que leur théorie est plus élevée que celle des Yogatchareia; en

outre, si on les excluait du nombre des Madeiamika, ils ne seraient classés nulle part (parce que les bouddistes sont obligés 318
de ne compter que quatre systèmes).

L'auteur, ainsi que tous les Thibétains, ne doute pas que la doctrine n'ait été, non-seulement selon les idées du Makhaiana, mais encore dans l'esprit des Madeiamika Praçanga, exposée par Boudda dans le même moment où il atteignait cet état, dans les quarante dernières années de sa vie, et qu'elle a été conservée pendant autant (?) d'années sous Ananda qui dirigeait la religion. Ils se regardent comme fortifiés en cela par le Çoutra prophétique Makhadouta (སྤྲིན་ཆེན་པོ), qui avec le Makhaberikbaraka (རྔ་བོ་ཆེ) va beaucoup plus loin, et qui traite des destinées les plus reculées du Bouddisme. Après Ananda, la doctrine du Makhaiana disparut parmi les hommes, mais quatre cents ans après la mort de Boudda parut Nagardjouna qui, selon ce même Çoutra, vécut six cents ans, tandis que Bodibadra ne lui attribue qu'une vie centenaire. Selon les paroles des Thibétains, Nagardjouna fut proprement un Praçanga, quoique au reste on ne doive voir dans ses ouvrages que les idées communes aux deux écoles des Madeiamika; remarquons que l'Areiaçanga des Yogatchareia ne combat pas Nagardjouna, et qu'il n'en attaque pas les œuvres. Cela seul montre déjà qu'il a plutôt écrit des Çoutra, et non pas les Chaçtra qui maintenant sont publiés sous son nom. L'auteur combat l'assertion de Bodibadra, que Nagardjouna n'a vécu que cent ans, parce que, dans ce cas, il n'aurait pu être le maître de Baveïa, fondateur des écoles des Çvatantrika. Le seul désir de donner à son école une primauté chronologique sur les Yogatchareia, a probablement donné lieu
à une pareille légende; si Baveïa a vécu dans la période indi- 319
quée, de quelle manière fut-il au moins le contemporain, s'il ne fut pas le prédécesseur d'Areiaçanga; il a pu ainsi s'étendre en

détail sur l'école des Yogatchareia dans sa composition Tarkadjvala (རྟོག་གེ་འབར་བ D. t. ཛ) ? Quoi qu'il en soit, les Thibétains admettent que le premier traité de l'école des Madeiamika appartient à Bouddapalita, le premier Praçanga, qui a composé le syllogisme à quatre membres, célèbre dans le Bouddisme, ou la démonstration sur le *non-moi*. Mais Baveïa, après avoir combattu la fausseté de ce syllogisme, fonda l'école des Çvatantrika, dans laquelle Chantarakchita établit ensuite une nouvelle subdivision qui conduisait la doctrine des Yogatchareia, à la doctrine du Madeiama; d'après cela on compte deux subdivisions principales dans l'école Çvatrantra : les Madeiamika-Çaoutrantika et les Madeiamika-Yogatchareia. Cependant Tchandrakirti rétablit la gloire du célèbre syllogisme et ensuite une suite d'ouvrages qui, comme on le voit, furent les plus proches, et en partie les contemporains de la propagation du Bouddisme dans le Thibet; pendant la dernière existence de celui-ci dans l'Inde, il a donné à cette école la préférence sur les autres, ce qui a montré son influence sur le Thibet [1].

[1] གྲུབ་མཐའ f. 192-202. Plus loin l'auteur s'étend sur ce que le Bouddisme demande que l'on s'occupe l'intelligence d'une manière développée dans le Chamata et le Vipacheiana, mais qu'on n'éloigne pas simplement de soi toute représentation significative, commo quelques-uns le croient, et particulièrement, selon l'opinion des Thibétains, les Chinois Khechana qui regardent chaque pensée comme une suggestion du diable. Nous nous souvenons ici à propos du récit de Bou-Done dans son histoire de la religion : Au commencement les Khechana chinois furent les guides des Thibétains dans le Bouddisme tant que l'Indien Kamalachila n'avait pas paru en la présence du roi gRi-cpong-cDe-vTzzâna, et qu'il n'avait pas combattu dans la discussion (une répétition visible de ces discussions qui sont survenues entre les Madeiamika et les Yogatchareia dans l'Inde) les opinions de Kechana; l'influence des Chinois s'annula dans ces temps, les Thibétains se mirent seulement à visiter l'Inde et à seulement recevoir chez eux les Indiens.

La signification Çvatantra (selon la traduction thibétaine, sa radicale) est prise dans le même sens que indépendant (རང་དབང) régnant (བདག་དབང་ cvairi स्वैरि administrant selon son désir (de *cva* et *iri*); le mot *tantra* signifie ici s'étant formé (གྲུབ་པ)[1], et tout le mot fait voir que la dénomination de Çvatantrika était donnée à ceux qui admettaient l'organisation indépendante (l'existence) de l'objet, par son être particulier ou son contenu, et qui le démontraient dans les réfutations des objections de leurs adversaires, par des déductions (རྟགས) qui, pour cela, sont nommées les déductions de l'indépendance, etc. L'auteur, en faisant son dernier supplément, a eu en vue de dire par là qu'il ne faut pas croire que les Çvatantrika aient reconnu effectivement la matérialité des objets, comme les Praçanga, en rejetant le Çvatantra; cela indiquerait qu'ils ont nié cette matérialité; dans ce cas, les uns et les autres devraient être classés dans la catégorie des Tirtika; comme vrais Madeiamika, ils ne doivent tenir ni à l'un ni à l'autre extrême, et pour cela il faut regarder le Çvatantra et le Praçanga comme deux hypothèses différentes de la dialectique dont s'arme chaque école pour réfuter ses adversaires, mais non pour qu'elle soit arrêtée seulement sur ce qui est renfermé dans ses propositions; ils ne sous-entendent pas autre chose dans ces dernières. Il nous semble que la dénomination de Çvatantra s'est formée en opposition au terme Paratantra des Yogatcharela, parce qu'ils admettaient 321
l'existence des notions intérieures.

Les Madeiamika-Çaontrantika se distinguent naturellement de l'école des Çaoutrantika en ce qu'ils ont paru après les Yogat-

---

[1] Note du traducteur allemand : « Tantra a ici sa signification connue, *la* « *cause*; svatantra devra être pris comme composé *Bahuvrihi* et signifie alors « *ayant sa propre cause, causé par soi-même.* »

chareia, et conséquemment ils ont dû s'occuper des idées et des termes de ceux-ci, et donner une interprétation à ces Çoutra que les Yogatchareia avaient exposés comme actes de confirmation de leurs idées, etc.; ils n'ont pas rejeté la répartition encore inconnue des Chravaka, de tous les objets en trois signes caractéristiques; mais, partant de ce point que la doctrine des Yogatchareia sur le développement de tout par l'idée, n'est conforme ni à la parole de Boudda ni aux opinions (གྲགས་པ) généralement adoptées que grakha et goukheia ne peuvent tous les deux être vides, ils voient tout autrement le Parikalpita et le Paratàntra. Les Yogatchareia ont dit que tout ce que nous connaissons de grakha et de goukheia dans les sujets hors de nous, n'étant pas plus que la parole et la notion que nous réunissons à eux (le caractère de Vikalpa), est le parikalpita (prétendu) qui n'a pas ses signes caractéristiques ou sa propre existence, et le sujet lui-même est parfaitement étranger pour lui (paratantra) c'est-à-dire ne pénètre pas dans nos pensées par le moyen du parikalpa; les Madeiamika-Çaontrantika disent au contraire que le grakha et le goukheia sont des substances tout autant que Paratantra et Parinichpanna et qu'ils existent par eux-mêmes; il est vrai que ces trois signes particuliers ne sont qu'une seule et même non-existentialité, mais ici elle porte en soi différentes épithètes : le Paratantra [1] est une non-existentialité de la naissance; c'est le sujet qui sert de point d'appui à notre définition
322 ou à notre jugement; il est né du choc des parties étrangères, et c'est pour cela qu'il se nomme Paratantra; il n'a pas son origine dans la notion absolue; le parikalpita est la non-existentialité des signes qui font reconnaître, c'est-à-dire ce que nous ne supposons vraiment existant que dans le sujet défini, n'en

[1] Les Madeiamika commencent par ce signe, et non par le Parikalpita.

exprimant pas l'être réel, ou n'existant pas dans l'idée absolue, tandis que Parinichpanna est une non-existentialité absolue, ou l'absence de la vraie existence dans l'objet; celle-ci est existante en plein, parce qu'elle ne reste pas comme nous le supposons, elle est le sujet de l'idée absolue; telle est la négation de l'existence dans laquelle chaque objet paraît entièrement analysé dans ses parties intégrantes, et par où il perd son *moi*.

C'est ainsi que les Madeiamika-Çaoutrantika se sont séparés des Yogatchareia, dans la manière d'envisager l'affinité de la doctrine de Boudda, dans les trois grandes périodes de la prédication; les derniers, en admettant que les Chravaka et les Prateieka appartiennent à l'ordre des élus (ངེས་པའི་རིགས) et que déjà ils dominent sans doute par la capacité d'atteindre l'état de Boudda, ont vu dans les deux ou les trois Yana comme une suite consécutive graduée, et ils en ont composé un seul Yana; mais les Madeiamika-Çaoutrantika rejettent cette unité, et démontrent que les Chravaka et les Prateieka ne sont pas les élus, et ils citent le mot des Çoutra, où il est dit que plus haut que la doctrine de ceux-ci il y en a une autre qui leur est inaccessible; que dans leur doctrine on ne parle que du grossier *non-moi* du Poudgala, et qu'en général il n'y est pas fait mention du *non-moi* du Darma qui lui seul a en soi la vertu d'anéantir l'obscurcissement de l'intelligence; après cela ils admettent que les Arkhane
ne peuvent anéantir que les obscurcissements de la vanité, et ils 323
nient qu'il soit possible à ceux-ci d'atteindre le Nirvana.

Ils disent que des passages des Çoutra Lankavatara, Daçaboumi, Çandinirmotchana, où l'on cite le mot tchittamatra, se rapportent seulement à l'intention de Boudda de renverser la doctrine des Tirtika qui ont admis qu'il y a celui qui jouit du Vidjnana ou qui le mange (boukta), mais qu'on ne peut croire qu'en général il n'existait pas une notion extérieure dans un

rapport subjectif conditionnel; dans l'absolu, c'est une autre chose : Si, disent-ils, on rejette le roupa, sur quoi donc se fonde la notion? Il est vrai que la notion de deux lunes qui se montrent est fausse, et en réalité il n'existe pas deux lunes, mais tout cela est basé sur une lune; il est vrai que l'on compare tout le monde extérieur à une vision d'un songe, mais cette vision d'un songe, comme quelque chose de déterminé, est fondée sur une partie (ཆ) qui entre dans la supposition; et ainsi la base de la notion (grakha et goukheia) repose en dehors de nous, et n'est pas fondée sur le çvaçamvedana (qu'ils nient aussi); et ainsi les atomes sont des substances [1].

D'après les notions de ce système nous avons déjà parlé plus haut des deux vérités : nous remarquerons cependant ici la forme distinctive de l'expression de cette école : en admettant l'existence de la substance formée proprement de soi-même, son existence par elle-même, son signe personnel, les Madeiamika disent qu'ils nient par cela même la notion de ce qui est vraiment (བདེན་པར), exactement (ཡང་དག་པར) et absolument (དོན་དམ་པར) formé, c'est-à-dire que ces derniers mots sont entièrement opposés (appartenant au Paramarta) aux précédents (qui expliquent le Çamvriti).

324 Les Madeiamika-Çvatantra des Yogatchareia sont les partisans de Chantarakchita qui s'est séparé des Çvatantra-Çaoutrantika en ce qu'il a nié l'existence de la notion extérieure; mais en même temps cette école s'était soumise aussi aux autres subdivisions caractéristiques des Yogatchareia, c'est-à-dire ceux qui admettent et ceux qui n'admettent pas la vérité (c'est-à-dire la réalité) des notions qui sont formées par la connaissance, quand

---

[1] La traduction allemande dit : « Il y a les atomes de la substance. »

la base de ces notions réside en dedans et non en dehors de nons. Chantarakchita lui-même et ses disciples appartiennent aux premiers; il dit que les notions sur le bleu-foncé, le jaune, etc., sont existantes et véritables relativement, et ne sont pas simplement de seules dénominations. En cela il s'est trouvé le partisan de Kamalachila et de Areiamoukta (འཕགས་གྲོལ). Le fondateur de ceux qui rejettent la réalité de la notion des Madeiamika-Yogatchareia, fut le maître Karibadra (སེང་གེ་བཟང་པོ) qui fut d'accord sur le principal avec Chantarakchita; il a dit que s'il n'y a pas en dehors de nons des germes du grakha, il s'ensuit qu'il n'y a point de goukheia, et à cause de cela même on doit nier que (dans la réalité) la notion ait existé, quand même ce serait une notion idéale; l'élément existant effectivement n'est qu'nne intelligence non double, les notions ne sont rien qu'une illusion magique. Quoique l'auteur conclue aussi de quelques paroles de Karibadra, qu'il a reconnu (une sonillure c'est-à-dire) l'obscurcissement de l'âme, il paraît que le présent développement de ces idées s'est accompli plus tard: nous avons déjà vu que les Yogatchareia qui nient la réalité de la notion, se sont ainsi subdivisés à leur tour : ceux qui reconnaissent, et ceux qui ne reconnaissent pas l'obscurcissement de l'âme. Cela était devenu indispensable à la présente subdivision des Madeiamika. Il faut 325
regarder Djepari comme le vrai maître qui a enseigné que l'âme, quoiqne pure dans son existence propre, est souillée par la boue du Çamvriti (c'est-à-dire la notion), comme l'eau trouble. Contrairement à cela, le maître Kambala (qui, selon les paroles de l'auteur, est le même que Lavaba) a enseigné que l'âme, dans son état naturel, ne participe pas à l'obscurcissement, mais qu'elle n'est revêtne de l'obscurcissement qu'en suite des Çkanda empruntés, que la notion est comparée à un verre à travers lequel l'âme voit le roupa, et que dans ce rapport grakha et

goukheia sont différents, c'est-à-dire, que le grakha qui produit l'erreur est semblable à une vision et n'est pas la nature de l'âme.

Ce qui est commun à cette école Çvatantra et aux Çaoutrantika à l'égard de la doctrine de Boudda, c'est que, par rapport au partage de la doctrine, ils exigent les trois périodes selon le sens direct et le sens oblique pour la première doctrine sur la vérité absolue; mais ils disent que là on éloigne également l'extérieur (le roupa, etc.) et aussi l'idéal; cependant, que celui qui n'est pas en état de comprendre la non-entité de tout, dès les commencements, admette l'idéalité, pour qu'il lui soit plus facile de parvenir à la non-existentialité extérieure, d'où graduellement on s'approprie le *non-moi* de l'âme, et ensuite on arrive facilement au Paramarta, tel, disent-ils, fut le but de Boudda.

Le Praçanga, l'autre école ou système des Madeiamika est reconnu par les Thibétains, c'est-à-dire par la doctrine lamaïque actuelle, comme la seule qui explique pleinement et véritablement la doctrine de Boudda, c'est-à-dire en d'autres mots : le Praçanga enseigne, soi-disant, comme Boudda lui-même a pensé
326 et compris intérieurement quand il a prononcé sa doctrine multiforme; sur ce sujet les Thibétains s'expriment positivement. Selon le Praçannapaḍa (ཚིག་གསལ D. t. འ œuvre de Darmakirti) les Madeiamika ne peuvent admettre le çvatantra parce qu'ils ne peuvent rien reconnaître, c'est-à-dire les Çvatantrika, en reconnaissant que le sujet est formé indépendant, existant par lui-même, ou de sa racine (çvatantra) doivent en déduire qu'il y a une origine véritable, et que de là on tombe dans un extrême dont la négation est l'essence de la doctrine du Madeia-

ma ; cette dernière ne doit avoir aucune conviction. Cette négation de l'opinion sur tout ce qui est extérieur (Çamvriti) est exprimée dans une espèce connue de syllogismes nommés Praçanga, et a donné à cette école la dénomination de Madeiamika, c'est-à-dire, que dans cette espèce de syllogismes on n'expose que des opinions étrangères, et la non-conformité en est exprimée. Nous avons déjà dit plus haut que les Madeiamika sont partagés en anciens et en nouveaux, c'est-à-dire que soi-disant jusqu'à Areiaçanga la doctrine de Nagardjouna, d'Areiadeva, etc., fut conservée dans leur esprit, mais qu'ensuite oubliée, elle fut rétablie par Bouddapala, et qu'après lui parurent Tchandrapada (ཟླ་བའི་གྲགས) et Chantiva ou Chantideva (ཞི་བ་ལྷ) ; ici se rapportent aussi les opinions de Chakeiamitri, Nagabodi et Neiaiakokila (རིགས་པའི་ཁུ་བྱུག), quoiqu'ils ne se soient point donné eux-mêmes ces noms.

Les Praçanga exposent de leur côté une longue liste des livres du Gandjour et du Dandjour; nous trouvons ces derniers dans une partie séparée du catalogue consacré à la doctrine du Madeiamika (དབུ་མའི་སྐོར) ; outre cela ils rapportent ici la grande 327
partie des hymnes du Dandjour ; parmi les premiers sont presque tous les livres célèbres du Makhaiana, excepté le Çandinirmotchana, les Makhaberikharaka et le Garbaçoutra (སྙིང་པོའི་མདོ) et d'autres, qui seuls contiennent les purs sens inexacts c'est-à-dire en d'autres mots, attribués à l'esprit des Yogatchareia) tandis que les dix-sept livres du Pradjnaparamita, l'Akchaiamatinirdecha, le Çamadiradja, le Darmaçangiti, l'Anavataptaparipritchtcha, le Çagaraparipritchtcha, le Mandjouchrivikridita, le premier chapitre de Ratnakouta et le chapitre de Kacheiapa, auxquels s'en rapportent Nagardjouna et ses disciples (si ces compositions ne sont pas supposées) appartiennent exclusivement aux Çoutra du sens véritable. Les autres livres

comme le Dachaboumi, le Bouddavichaiavatara, les quatre livres des quatre Çamadi, l'Avatançaka, le Daraniradja, le Ganaveioukha et d'autres sont comptés également comme appartenant aux uns et aux autres, (c'est-à-dire nous avons le droit de les rapporter, avec ceux qui sont oubliés ici : le Lankavatara, le Çaddarma, etc., à la doctrine des Yogatchareia, tandis que leurs adversaires n'osent pas se les approprier en plein). Nous remarquerons ici que les Thibétains ou les Madeiamika appellent profonds (ཟབ་མོ) les livres du sens véritable, et les Yogatcharela les appellent les développés (རྒྱས་པ Vaipouleia ?) mais ici c'est plutôt dans le sens d'analytiques (ཁྲིགས་ཕྱེ), comme il a été dit plus haut.

La différence entre les deux sens des Çoutra du Praçanga et le Çvatantra, est fondée sur ceci : Boudda parla-t-il sur le Paramarta ou seulement sur le Çamvriti? Ils se tiennent à cette parole
328 du Çoutra Akchaiamatinirdecha, où il est dit : « Les Çoutra qui « enseignent sur le Paramarta sont les livres du sens véritable, « mais ceux qui expliquent le Çamvriti contiennent le sens dé- « tourné; » tels sont les livres où le sens est exprimé en lettres et en mots, mais au contraire, ceux qui enseignent le profond, l'impénétrable, sont les livres du sens véritable ; mais en admettant même que ce livre ait paru avant la doctrine ou les codes des Yogatcharela, et que conséquemment il ait introduit avant eux l'usage de diviser les Çoutra en deux sens, les Makhaianistes ont pu y être conduits facilement par le désir de mettre leur doctrine au-dessus de celle des Chravaka ; nous ne trouvons pas ici dans la doctrine sur les sens, ce qu'y veulent voir les Madeiamika, c'est-à-dire que l'on doit aussi sous-entendre la doctrine des Yogatchareia, ou que la doctrine des trois périodes soit analysée en général dans ce livre; c'est un terme qui n'a été introduit que par les Yogatchareia ; les mots du livre Akchaiamati ne sont pas

dirigés contre les Yogatcharela (qui ne lui étaient pas connus) ; il s'exprime clairement : « Ces livres dans lesquels on enseigne sur « le *non-moi* comme sur le *moi*, sous différentes expressions telles « que : moi, existence, vie, homme vivant, poudgala, le travail- « leur, le sentant, etc., » ces livres contiennent le sens oblique. Les Praçanga divisent ce sens oblique en deux espèces ; celui qui est parfaitement faux, par exemple ; si l'on disait que l'on doit tuer son père, sa mère, (?) celui, par conséquent, où l'on ne doit pas suivre la lettre ; et le sens admis dans lequel on doit comprendre comme on parle, par exemple si l'on enseigne que le bonheur ou la souffrance vient des œuvres blanches ou noires (c'est-à-dire des bonnes ou des mauvaises) ; quoiqu'ainsi cela soit conditionnel, dans l'idée absolue cela doit se rapprocher du *non-moi*, parce que l'origine du bonheur et des souffrances n'est pas une condition existante de ces œuvres. Cette division du sens
oblique a été visiblement dirigée par les Praçanga contre la défi- 329
nition de Yogatchareia, que le sens véritable est celui où il faut comprendre comme l'on parle ; les Madeiamika abaissent cette définition au degré de la subjectivité. De-là ils donnent leur explication de ces textes sur lesquels les Yogatchareia s'appuient. Les Praçanga disent que, d'après les trois signes des Yogatchareia, on doit comprendre sous le Parikalpita la prétendue supposition que le Paratantra, sous lequel on comprend tout ce qui est composé, existe par son propre signe, ou possède l'être ; ils expliquent cela par un exemple : il y a une corde devant nous, nous la prenons pour un serpent, mais celui-ci n'est pas dans cette corde. Et ainsi le Paratantra est ce qui sert de base à la prétendue supposition du Parikalpita ; mais il est aussi la base du Parinichpanna, quand, par exemple, la vue, telle qu'elle appartient à Boudda, voit que ce qui paraît est en harmonie avec l'être intérieur, c'est-à-dire ne présuppose pas l'existant dans le

non existant; comme tous les sujets (Paratantra) n'existent pas dans le Paramarta, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas leur être, alors cette base du Parinichpanna se nomme le vide ou ce qui conduit à la conclusion sur le vide. La doctrine distinctive des Praçanga consiste en ce que tout ce qui est peut-être, n'est rien de plus que ce qui est désigné en dehors par un nom (མིང་གྱིས་པར་བཏགས་ཙམ phrase composée visiblement à la manière des Yogatchareia སེམས་ཙམ), n'est rien de plus que la corde qui, dans l'obscurité, est nommée serpent, mannequin (ou un fossé) pris de loin pour un homme; on a dit aussi : l'élément de la terre n'est pas plus qu'une dénomination de convention; le conventionnel n'est ni homme ni femme.

330 Les Praçanga disent que leur système se distingue de tous les autres par les particularités extraordinaires suivantes. (ཁྱད་པར་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ) Comme nous le verrons, l'auteur compte ici onze points, mais habituellement on en compte en tout huit principaux :

1) Ils admettent l'existence conditionnelle des notions extérieures, quoiqu'il n'y en ait pas absolument; au contraire cela ne peut pas se dire de l'alaia dont on parle dans beaucoup de Çoutra, mais obliquement.

2) Entre les deux *non-moi* (le matériel et le personnel) il n'y a pas de différence par rapport à leur signification propre comme le vide; mais ils se séparent relativement aux principes d'où ce vide est déduit; comme l'acception du *moi* est aussi grossière que subtile, et que toutes les autres écoles ne pensent pas que ce soit la notion du *moi* qui produise les passions et la colère (mais que c'est la seule ignorance), les Praçanga, au contraire, en voient la présence dans tous ces trois poisons : dans la passion, dans la colère et l'ignorance (mais non dans l'ignorance seule).

3) Comme c'est à la logique qu'on attribue une connaissance infaillible (ou qui ne se trompe pas de nouveau) et que sans la sainte et inappréciable raison que l'on obtient lorsqu'on parvient à l'état de Boudda, il n'y a point de connaissance infaillible, alors la faillibilité d'un simple mortel est peu ordinaire (?).

4) La capacité de représenter grossièrement les seize aspects des quatre vérités par le moyen d'une simple contemplation (རྣལ་འབྱོར་མངོན་སུམ) n'appartient pas exclusivement qu'aux saints, mais aussi aux simples existences, si elles sont avancées dans le chemin, tandis que les autres systèmes n'admettent pas cela ; cette contemplation n'est pas antre chose qu'une apparition de l'âme dont on dirait faussement qu'elle est une connaissance (vidjnana) qui n'a pas d'obscurcissement (vikalpa) ; de 334
cette manière, disent-ils, l'Arkhane, ainsi que le définissent les Chravaka (qui reconnaissent que la principale dignité de l'Arkhane est d'atteindre aux seize aspects des quatre vérités) n'est pas un vrai Arkhane, mais encore un simple mortel, parce que nous voyons, disent-ils, que l'Arkhane qui est tombé dans le donte, tombe dans les enfers.

5) Ce n'est que dans un même temps, qu'avec la prévoyance du vide commence l'entrée dans le chemin favorable ou dans sa première branche nommée la chaleur ; mais la notion non subtile des seize aspects de la vérité ne montre pas encore l'entrée de ce chemin et n'y conduit même pas.

6) Des trois temps, les Praçanga disent qu'ils sont matière, comprenant sous ce mot le composé. Sous le mot passé, les Praçanga comprennent ce qui est anéanti, mais dans cet anéanti, disent-ils, il y a la canse d'où découlent les effets : « Un mot « grossier dit à propos de quelque chose avant ce kalpa ne « tombe pas (littéralement : n'est pas anéanti), mais exige une « récompense, dit Boudda, » et ainsi le passé est le présent,

anéanti seulement par le manque de cause à sa durée, tandis qne le futur n'est pas encore né (le présent) par cette même absence de la cause. Si l'on comprend sous ce mot, anéanti, l'annihilation de la cause, ce serait dire injustement que tout le composé existe dans des moments; rien ne peut naître sans cause (mais cette cause doit, dans la suite de l'instantanéité de l'existence, se représenter comme étant passée). Outre cela, de quelle manière ce qui n'est pas d'abord existant pourrait-il être réalisé dans la suite; si l'on reconnaît que la naissance est accompagnée d'une cause, nous reconnaissons aussi que l'anéanti
332 ne la prend pas. Ne dit-on pas aussi dans le monde que sans eau la semaille se sèche, que sans nourriture l'enfant meurt; mais Boudda ne nous a pas ordonné de rejeter ce qui est accepté dans le monde, quand cela est d'accord avec le bon sens. Il faut remarquer que l'on distingue ici entre l'acception du monde (འཇིག་རྟེན་གྲགས་པ) qui est admise comme expression, quoiqu'elle ne contienne pas en elle-même la ponctualité (littéralement : l'harmonie), et la condition du monde (འཇིག་རྟེན་པའི་ཐ་སྙར) qui n'est pas admise, parce qu'elle se trouve en (diamétrale) contradiction avec le vrai.

7) Les Praçanga n'admettent ni les Çvatantra ni les Çvaçamvedana; ils disent qu'après qu'on a cberché dans un sujet ce qui y existe par soi-même et que l'on n'y a rien trouvé, nous ne pouvons conséquemment pas admettre les Çvatantra; ils disent du Çvaçamvedana, qu'il ne peut être, de même que le tranchant d'un sabre ne peut se conper lui-même en deux, ou le bout d'un doigt se toucher lui-même; les Yogatchareia proposent en exemple la chandelle qui éclaire soi et les autres objets; mais pourquoi donc, disent les Praçanga, le feu ne se brûle-t-il pas lui-même (?!) ou l'obscurité ne se cache-t-elle pas dans l'obscurité (?); non, la lumière ne s'éclaire pas elle-même

(mais elle est visible parce que) l'obscurité n'a pas duré.

8) Il est injuste d'admettre comme vidjnana le visible ou l'apparu; c'est (plutôt) le sujet (ཡུལ), mais non une notion subjective (ཡུལ་ཅན). Quand une tasse et *son apparition* organique (la connaissance) qui la saisit s'entrelacent mutuellement l'une avec l'autre; alors, entre elles, la tasse est en elle-même sa propre 333
évidence, mais l'apparition organique est ce à quoi elle est liée.

9) Il y a deux espèces de Nirvana qui sont propres au Boudda: celui qui a un reste et celui qui ne laisse pas de reste; la première consiste seulement dans la renonciation à la vanité, et la seconde est la cessation consommée de la durée des çkanda; quoique dans la première les vanités soient étouffées, il y a encore les fautes ordinaires (l'influence des passions བག་ཆགས་ཀྱི་འཁྲུལ་པ), ce qui n'existe pas dans la seconde; la cessation des Çkanda a son origine dans (l'acquisition du) Darmadatou où s'anéantit tout l'intérieur et l'extérieur, où cesse d'exister la notion sur le *moi* et *le mien*, où est acquis le Darmakaia.

10) Quoique les trois poisons, et conséquemment l'ignorance, soient désignés sous le seul nom de vanité (comme nous le trouvons aussi dans quelques Çoutra), il y a cependant des obscurcissements intellectuels qui n'appartiennent pas à la vanité; ces obscurcissements ne commencent à être rejetés que lorsque les vanités sont entièrement rejetées, et jusque-là il n'y a point de possibilité de s'affranchir de leur influence; ni les Chravaka ni les Prateieka ne sont en état de parvenir à rejeter cet obscurcissement intellectuel; c'est pour cela qu'il est dit dans le Daraniradja que la cessation de l'açrava par Boudda n'est pas celle qu'il y a chez les Chravaka; chez ces derniers les faiblesses ne sont pas encore vaincues (བག་ཆགས); le rejet des obscurcissements intellectuels est commencé en partie par les Bodiçatva après avoir obtenu la huitième puissance.

11) La dernière et la plus importante différence des Praçanga consiste en un système particulier de la négation des deux extrêmes : l'existence et la non-existence. Elle est exprimée dans cette courte phrase : « *Par le moyen de la négation de la fin de l'être* « *dans une suite d'apparitions conditionnelles*, *on nie aussi la* « *fin du non-être, qui ne se trouve pas dans le Paramarta.* »
334 L'explication de cette phrase est étroitement unie aux démonstrations des Praçanga qui affirment le *non-moi*, et qui refusent la formation de qnoi que ce soit par son être propre. An reste ces démonstrations sont tellement étendues que nous ne pouvons nous permettre ici que d'extraire une seule de leurs déductions, laquelle est présentée par l'auteur dans une autre composition [1]. Les bouddistes admettent ordinairement un double *non-moi :* le *non-moi* de la natnre et le *non-moi* de l'homme; la notion sur le dernier découle de la démonstration du premier. Le *non-moi* de la nature on des objets est confirmé par les déductions suivantes : 1) Si la plante est provenne elle-même, par elle-même, de sa propre nature, ce n'est pas nn composé (རྟེན་འབྲེལ mais il est prouvé qu'elle est nn composé). 2) Si quelque chose vivait absolu et indépendant dans la nature, la faculté d'entendre pourrait aussi voir (parce que les sens de la vue et de l'ouïe devraient absolument se fondre ensemble dans nn seul). 3) Ce qui est commun ne pourrait être spécial à beauconp, parce qu'il serait une unité indivisible (tel on devrait supposer le *moi* s'il existait). 4) La plante n'aurait pas besoin de naître de nouveau, puisque sans cela elle se contiendrait elle-même en elle-même). 5) Si quelque Çkanda, par exemple, la sensation existe par elle-même, il s'ensuit qu'un autre çkanda, par exemple, celni de la forme, existe par lui-même, mais cependant

[1] དབུ་མ f. 401 et suivantes.

l'existence par lui-même du çkanda de la forme ne peut être formée par elle-même de la sensation parce qu'ici le formant et le formé sont égaux entre eux.

Les Praçanga disent que toute la doctrine de Boudda abontit
à montrer le chemin soit dans les plus hautes puissances du
monde, dans les cieux, où l'on jouit de la béatitude de l'indivi- 335
dualité, soit dans un départ définitif hors du monde, c'est-à-dire
dans le Nirvana. Le premier chemin est acquis par les vertus et
le second par le perfectionnement de l'intelligence. De là ressort
la division des êtres en trois ordres, mais ces trois ordres ne
correspondent pas aux trois Yana (des Chravaka, des Prateieka
et des Bodiçatva) dans lesquels sont présentés également les
moyens de la délivrance (ou du Nirvana); tandis que, dans les
ordres des êtres, la première place est occupée par les mortels
ordinaires qui cherchent seulement le paradis, et les trois espè-
ces de bouddistes ne forment que deux ordres, c'est-à-dire le
Khinaiana et le Makhaiana. Au reste cette opinion est purement
éclectique; et l'on rencontre constamment dans les Çontra des
contradictions sur ce sujet.

INDEX

Les numéros sont ceux de l'original russe dont la pagination est rapportée à la marge.

